



# Traversées de lieux exilés : recoudre les fragments

Martine Hovanessian

## ► To cite this version:

Martine Hovanessian. Traversées de lieux exilés : recoudre les fragments. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paris-Diderot - Paris VII, 2009. tel-00762718

**HAL Id: tel-00762718**

**<https://theses.hal.science/tel-00762718>**

Submitted on 7 Dec 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**UNIVERSITE PARIS7 DENIS\_DIDEROT**

**UFR DE SCIENCES SOCIALES**

**TRAVERSEES DE LIEUX EXILES : RECOUDRE LES FRAGMENTS**

Mémoire pour l'Habilitation à Diriger des Recherches

**VOLUME 1**

Martine Hovanessian

Chercheure CNRS. Anthropologie (section 38).

URMIS, UMR 7032

**JURY:**

Jean-Loup Amselle, Directeur d'études à L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

Fethi Benslama, Professeur Université Paris 7 Denis Diderot

Chantal Bordes-Benayoun, Directrice de recherches CNRS

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Professeure à L'Université de Lausanne

Anaïd Donabédian, Professeure, Institut National des Langues et Civilisations Orientales

Catherine Quiminal, Professeure, Université Paris 7 Denis Diderot

Maryse Tripier, Professeure, Université Paris 7 Denis Diderot.

*À Anne Levallois,*

## Remerciements

Que soient ici remerciés, pour le soutien décisif qu'ils ont apporté à la réalisation de ce mémoire,

Maryse Tripier, guide attentif qui a supervisé ce travail de façon patiente et pour sa confiance,

Mes collègues de l'URMIS et Catherine Quiminal que je connais depuis notre séjour de longue durée à l'AFA et au Comité de Rédaction du Journal des Anthropologues,

Sans oublier les étudiants de l'INALCO aux Etudes Arméniennes et toutes les personnes qui m'ont livré leurs témoignages dans une grande disponibilité.

Enfin mes remerciements à Marie-Pascale Chevance-Bertin, psychanalyste, pour son chaleureux appui.

# SOMMAIRE

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>6</b>
<b>1. FRAYER LE CHEMIN : PROJETS ET PARCOURS.....</b>	<b>9</b>
1.1. <b>Anthropologie et psychanalyse : accommoder les restes.....</b>	<b>9</b>
1.1.1. La complainte.....	18
1.1.2. Le savoir exilé.....	22
1.1.3. La figure libre du fragment.....	24
1.1.4. À propos du récit d'Alain : Le sentiment d'appartenance .....	25
Alain : revenir sur les " sillons " du père .....	26
<b>2. REVENIR SUR LES ERRANCES.....</b>	<b>36</b>
2.1. <b>La trace du texte .....</b>	<b>36</b>
2.1.1. L'écriture de l'étrangeté .....	38
2.2. <b>Lignes de fuites, décentrement : approcher les bords du vide.....</b>	<b>42</b>
2.3. <b>Les écritures de la transgression .....</b>	<b>45</b>
2.3.1. Michel Leiris : le vrai projet, l'écriture comme savoir-faire. De l'Autre étrange à l'étrange de soi-même.....	46
2.3.2. Un fragment de mon roman familial .....	50
Le vacillement créateur .....	56
<b>3. PASSEURS D'EXPERIENCES D'EXIL : UNE PRAXIS.....</b>	<b>58</b>
Étendue du terrain.....	58
3.1. <b>Une anthropologie des temporalités.....</b>	<b>61</b>
3.1.1. Le thème de l'étranger dans la ville.....	64
3.1.2. Apparition d'une visibilité migratoire atypique dans le champ des sciences sociales.....	70
3.2. <b>La condition du minoritaire : des styles d'écriture de la domination .....</b>	<b>76</b>
Les reliques d'un corps social perdu.....	79
<b>4. LA CONSTRUCTION DES CATEGORIES NATIONALES ET LES IDENTITES POLITIQUES. UN IMAGINAIRE NATIONAL TOURMENTE .....</b>	<b>85</b>
4.1. <b>Le socle objectif de l'histoire contemporaine : la violence à l'oeuvre.....</b>	<b>86</b>
4.1.1. Génocide et apatridie : du sang au « sans » .....	89
4.1.2. Retour sur la destruction : identifier les signes du politique.....	92
4.1.3. Les discours des historiens et la réparation .....	93
4.2. <b>La question nationale et « le nationalisme de diaspora ».....</b>	<b>99</b>
4.2.1. Le patriotisme national.....	99
4.2.2. Les relations centre-périphérie .....	102
4.2.2.1. Le paradigme « centre et périphérie » .....	102
4.2.2.2. Déplacement des centralités et division des univers ethnolinguistiques.....	105
4.3. <b>En Arménie depuis 1990. L'illusion de l'Indépendance : des repères politiques brouillés.....</b>	<b>109</b>
4.3.1. Dégradation sociale .....	109
4.3.2. Le langage de la recherche, témoin du délitement.....	117
4.4. <b>Le travail des identifications nationales depuis l'Indépendance .....</b>	<b>121</b>
4.4.1. Arménie/Diaspora : coupures ou retrouvailles ?.....	121
4.4.2. Le lien « nation et religion ».....	125
4.4.3. L'instrumentalisation du religieux .....	129

<b>5. LES LIEUX ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE NATIONAL : ENTRE REALITE ET FICTION .....</b>	<b>133</b>
<i>Le territoire : une symbolique vigoureuse.....</i>	<i>133</i>
<b>5.1. Identités collectives et diasporas .....</b>	<b>137</b>
5.1.1. La notion de diaspora : construction d'une catégorie de l'altérité.....	139
<b>5.2. Les allers-retours de l'exercice de la comparaison : le principe structurel.....</b>	<b>143</b>
<b>5.3. « La religion pour mémoire » .....</b>	<b>148</b>
5.3.1. Le processus de déritualisation : la fin du pacte communautaire ?.....	149
5.3.2. Les expressions religieuses des minorités ethnoculturelles : « Penser l'Autre ».....	152
5.3.2.1. Les références « ethnico religieuses ».....	153
<b>5.4. Diaspora, exil et judaïsme : quelques éléments de comparaison .....</b>	<b>158</b>
5.4.1. Temps mythique : les fondations.....	158
5.4.1.1. Ritualisation du territoire : temps, religion, commémoration.....	163
5.4.2. Temps sociaux et temps politiques.....	168
<i>Parler de la dynamique de l'impunité plutôt que de la concurrence des victimes .....</i>	<i>169</i>
<b>5.5. Les temps de l'imaginaire national .....</b>	<b>171</b>
5.5.1. Temps de l'événement et temps de la mémoire longue.....	174
5.5.1.1. Les stratégies de reconnaissance .....	175
<b>6. ANTHROPOLOGIE NARRATIVE .....</b>	<b>184</b>
<b>6.1. Les écritures de la restauration.....</b>	<b>184</b>
6.1.1. L'écriture du droit à la mémoire : entre textes savants et politiques .....	185
<b>6.2. Le travail de subjectivation .....</b>	<b>190</b>
6.2.1. Les mémoires et les temps du récit : la transmission.....	190
6.2.1.1. La photo : spectrum et punctum .....	198
<i>Girayr : la photo hypertexte ou hypersignifiant. Fragment de son récit (2000) .....</i>	<i>199</i>
6.2.2. Littérature de l'exil et langue de l'interprétation .....	201
6.2.2.1. La langue de la traduction : un geste poétique.....	203
6.2.2.2. La langue « signature ».....	207
<i>Edouard et la Lettre.....</i>	<i>209</i>
<b>6.3. Le corps de l'écriture .....</b>	<b>210</b>
6.3.1. Les écritures de la survivance : la mort par génocide.....	212
<i>Pourquoi ? La mort par génocide : un retour obsédant. Fragment du récit d'Haroutioun Keuisseian .....</i>	<i>214</i>
6.3.1.1. L'écriture du témoignage : retour à l'humanité ? .....	216
6.3.2. L'écriture générationnelle.....	221
<i>Sona : donner une nouvelle naissance à l'orpheline.....</i>	<i>222</i>
6.3.2. <i>Hichadagaran (mémorial).....</i>	<i>230</i>
<b>CONCLUSION : Réflexions sur la désymbolisation. Le fragment.....</b>	<b>236</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>248</b>
<b>Repères chronologiques dans l'histoire contemporaine : principales étapes de la question nationale arménienne et du génocide des Arméniens.....</b>	<b>273</b>

## INTRODUCTION

Cette Habilitation rassemble mes traversées de terrain depuis les années 1993 ayant donné lieu à de multiples « carnets de bord » pour la plupart inexploités. Sans compter les récits de mémoire qui habitent ce texte, collectés de 2000 à 2004, puis les raccords que j'opère avec d'autres signifiés plus invisibles, ramifications sur lesquelles je m'explique dans la partie « étendue du terrain ».

Ce texte est un inédit et il occupe une place singulière par rapport à mes articles. Aucun article même long n'aurait pu traduire cette aventure de couture des fragments qui a nécessité la mobilisation d'un savoir polymorphe, des dispersions géographiques, des écoutes d'acteurs innombrables dont les témoignages sont autant de miroirs de contextes sociaux où ils ont été capturés. Dans cette aventure apparentée à « une anthropologie des coins et des recoins », je n'oublie pas les réminiscences actives de mes parcours de formation et de ma trajectoire. Mon parcours a été marqué par des rencontres intellectuelles foisonnantes. Ces confrontations ont suscité des rappels d'appartenance à une histoire en miettes et en même temps la nécessité du dégagement.

Un inédit, cela veut dire un texte nouveau fomenté dans l'attente d'une possible restitution se dissimulant sous les structures dégagées présentes dans mes diverses contributions écrites (territoire communautaire, communauté, diaspora, minorité nationale). Ces mises en relief de « structures » ont été des étapes de mon cheminement explorant dans un premier niveau, désormais dépassé, la pertinence d'unités relatives au lien collectif.

Ce projet de recoudre les fragments s'est formé lors des observations de terrain où je devinais sous les pratiques et les discours un « autre registre », peut-être à rapprocher de la notion d'« inconscient social » introduite par Lévi-Strauss, synonyme d'implicite se déroband à la représentation consciente et ne pouvant être atteint que « médiatement »<sup>1</sup> ?

Cette Habilitation m'a permis de saisir mon intérêt profond pour le récit d'une démarche, secrètement suspendu avant que ne se manifeste la conviction d'un « chemin

---

<sup>1</sup> Hénaff M., *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Agora, novembre 2000, pp. 141-142. L'auteur précise que cet inconscient social se distingue de l'inconscient de refoulement qui est de l'ordre du sujet. Il revient à nous pencher sur la notion de culture comme l'articulation de déterminations inconscientes (registre propre à la structure sociale) et de manifestations.

parcouru » qui trace le savoir lui-même et confirme le caractère sélectif de la mémoire où chaque étape du chemin permet de dégager le sens à donner à l'étape suivante.

Il ne s'agit pas de reléguer les matériaux de terrain dans une sphère secondaire mais de les réordonner à la lumière d'une volonté consistant à ouvrir un espace anthropologique « d'une culture du fragment » témoignant d'une désymbolisation. Cette désymbolisation ne postule en aucun cas la légitimité historique de la tradition comme certitude<sup>2</sup> mais revient plutôt sur le comment : comment s'exprime une tradition collective dans ses formes et ses fonctions lorsqu'elle s'appuie sur la disparition ? Cette Habilitation organisée en spirale allant du lointain socio-historique vers le « proche » des existences singulières et inversement a répondu à l'impératif de l'objet éclaté à saisir, afin que le regard s'ajuste en s'instruisant et dans un mouvement de retour, redéploie graduellement le mouvement d'une problématique à l'autre. La spirale c'est le contraire du désordre ; elle délaisse la pensée binaire pour favoriser la dialectique.

Au cours de ces passages, il me semble avoir rééduqué mon regard dans une élimination des scories, c'est-à-dire des présupposés, des clichés et toutes sortes de certitudes hâtives pour cerner l'enjeu structurel du fragment dans l'ordre des identités discontinues nées du déni.

Cet inédit est un nouveau commencement et paradoxalement il boucle un parcours : nouveau commencement au sens où toutes les figures plurielles de l'énonciation ambitionnent d'être reliées pour former un corps, au sens d'une structure recousue, récupérant les restes de l'atteinte intégrale, celle de la désintégration génocidaire et de la « désappartenance », notion qui introduit la scission au sein même de l'humanité »<sup>3</sup>.

Scission qui, pour certains demeure irrémédiable, c'est-à-dire sans remède. Pourtant, le terrain offre des lueurs de raccord dans la prise de parole, dans les flots narratifs, la puissance de la parole individuelle cherchant à reconquérir un sentiment de fraternité. Et dans le langage poétique aussi, la métaphore alimente l'élan.

Ce texte souhaiterait être perçu comme un méta-langage pour ouvrir une scène extraordinairement complexe où l'explication causale et l'événement ne suffisent plus pour comprendre mais doivent impérativement s'allier avec l'appréhension subjective.

---

<sup>2</sup> On consultera en ce sens le bon article de Vincent Descombes sur la pensée d'Edmond Ortigues. Descombes V., « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, juillet-septembre 2005, pp.455-474.

<sup>3</sup> Bouchereau P., 1999, « La désappartenance », *L'Intranquille*, 4-5, Paris, p. 187.



Ces traversées de lieux exilés, je l'espère, doivent étayer l'étendue de l'exil, fait social total. Certaines incursions dans des lieux peuvent laisser le lecteur en attente de descriptions plus longues. J'en réserve un développement dans des articles ou des ouvrages séparés surtout pour ce qui concerne le recueil des histoires et vie, puis le long terrain en Arménie où les missions de courte durée mais qui se sont échelonné sur plus d'une quinzaine d'années m'ont donné la possibilité d'assister aux grands bouleversements de la fin de l'ère soviétique vers la période de transition postsocialiste .

J'ai sélectionné des fragments afin d'étirer la toile et contribuer au déploiement d'un paysage d'une intériorité tourmentée sous bien des aspects et que l'on ne peut imaginer si l'on s'applique au strict exercice monographique.

Il semble important de revenir sur mes traversées disciplinaires tout au long de ma formation. Elles illustrent la quête d'un langage qui aurait la propriété de cerner au plus près la texture intrinsèquement fragmentée de l'objet à saisir, objet très complexe fluctuant entre dicible et indicible, apparition et disparition, visible et invisible.

# 1. FRAYER LE CHEMIN : PROJETS ET PARCOURS

Rappelons ici brièvement mon parcours pour clarifier le sens d'un projet dont le rythme du déroulement s'inscrit entre achèvement et inachèvement.

De la sémiologie littéraire (DEA) à l'anthropologie urbaine (Thèse de doctorat E.H.E.S.S) suivie d'une insertion en sociologie des religions à Strasbourg (1993\_1997) puis mon intégration jusqu'à ce jour à l'URMIS (Unité de recherches Migrations et Sociétés depuis 1997), j'ai toujours été animée du souhait de traduire un langage des débris et de tenter « d'accommoder des restes ».

Ces diverses incursions m'ont permis de recueillir et de sélectionner des outils conceptuels afin d'élaborer un projet d'intertextualité<sup>4</sup> des écritures d'exil qui relèvent d'une oscillation permanente entre réel, réalité et fiction et l'on ne s'étonnera pas de mes allers-retours entre le registre de l'observation empirique et celui de l'analyse des discours « sur » un imaginaire de la continuité. Mon idée n'est pas de discerner une matière objective d'une matière plus subjective mais bien d'élaborer, de proposer et de commenter des écritures de l'exil qui s'inscrivent dans une interface où le réel en tant que « lieu de l'impossible », comme lieu de la coupure, doit être « fictionné pour être pensé ».

## 1.1. Anthropologie et psychanalyse : accommoder les restes

À ce niveau, le registre de la psychanalyse m'est apparu incontournable et je précise mes proximités avec la pratique analytique en tant qu'analysante depuis de nombreuses années sous la conduite d'Anne Levallois<sup>5</sup>, psychanalyste et anthropologue. Je parle de pratique sans pour autant évincer toute l'importance de la théorie analytique d'autant

---

<sup>4</sup> L'intertextualité est une notion qui apparaît ans la mouvance de Julia Kristeva et de Roland Barthes à la fin des années soixante et sur laquelle nous reviendrons.

<sup>5</sup> Anne Levallois décédée en 2005 fut fondatrice du Collège de psychanalystes en 1980 dont elle fut présidente (1985-1987). Elle a mené avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues au Sénégal des observations à la base d'*Œdipe africain* (Paris 1966) où est discutée la portée universelle des thèses de Freud sur la névrose en les confrontant à l'expérience clinique en milieu africain.

que Freud a voulu ériger la vie subjective en un objet de science<sup>6</sup>. Mais malgré les nombreuses tentatives de manipulation de la discipline, la psychanalyse ne s'amalgame en aucun cas à une « intellectualisation » théorique.

Toute ma démarche de terrain a été portée par une expérience de la psychanalyse en tant qu'analysante depuis une trentaine d'années et a favorisé des rencontres innombrables avec les spécialistes de ce champ lors de séminaires et m'ouvrant des pistes de réflexion irremplaçables.

L'itinéraire de la rencontre entre anthropologie et psychanalyse habite l'écriture de ce texte. Il en constitue même probablement l'armature épistémologique. Mais plutôt que de développer une réflexion théorique ramassée des liens qui unissent ces disciplines au risque de précipiter ce rapport dans « un mode des identités », j'ai préféré faire éprouver ces liens qui s'éclairent mutuellement dans l'acte de tissage. De façon étrange, certaines réflexions de l'ouvrage posthume d'Anne Levallois s'ajustent à mes sensibilités et il y a lieu de s'interroger sur des connivences « d'inconscient à inconscient ». Parmi celles-ci, je retiendrai sa remarque sur le « pas à pas » : « *Il ne faut pas se contenter de faire des pas qui mèneront un jour au but, mais chaque pas doit être un but et être considéré en lui-même comme un pas* »<sup>7</sup>. Cela résume le principe de la démarche analytique, tremplin du soi à soi, principe de découverte et d'étonnement qui se prolonge dans le regard tendu vers l'autre et dans le travail empirique tourné vers les significations de l'altérité.

Le rapport à la littérature de l'exil et de la survivance que j'engage pour cerner le registre de la subjectivation est aussi une conséquence du travail analytique. Car il s'agit bien d'un travail, au sens d'une entreprise de longue haleine, patiente, toute en lignes brisées suscitant le découragement et parfois l'espoir du recollage possible dans un mouvement d'abandon, dans une prise de conscience lente des échafaudages dressés, fonctionnant comme barrières de protection.

Les prolongements sur la pratique textuelle de l'anéantissement réactivent une ancienne formation en sémiologie littéraire insufflée par mon premier psychanalyste. Il entrevoyait la possibilité salutaire de m'agripper à du signifiant inscrit.

Mais je voudrais ajouter, l'extraordinaire ouverture de la psychanalyse vers l'irruption poétique, vers l'art et les romanciers que Freud avait mentionné dans son exploration de

---

<sup>6</sup> Levallois A., 2007, *Une psychanalyste dans l'histoire*, Paris, Campagne Première, p. 230.

<sup>7</sup> Levallois A., *op. cit.*, p. 134, citant le propos de Goethe.

l'inconscient « comme de précieux alliés s'abreuvant à des sources non encore rendues accessibles à la science. ». Julia Kristeva lors d'un séminaire commentant la célèbre interprétation de Freud en 1907 sur *La Gradiva de W. Jensen*<sup>8</sup> expliquait l'intérêt de Freud pour la littérature et l'appel à la fiction, donnant corps à des intuitions théoriques, où l'œuvre littéraire se construit comme un rêve éveillé. Freud est en effet « un poète de l'inconscient et des alliages » : « *L'écriture freudienne navigue à la lisière du déjà su et de l'insu* »<sup>9</sup>.

Ces objets partiels que je tente de recoudre à la manière de certains artistes qui utilisent des matériaux variés<sup>10</sup> pour révéler la permanence de certains thèmes obsessionnels mettent en perspective l'ensemble de ma démarche : aboutir à une « restauration » en passant par les métaphores de corps en morceaux, en reconnectant des dialogues multiples, en travaillant le fond et la forme. Ce savoir polymorphe et polyphonique n'est pas difforme. Au contraire, mon souhait a été de coudre, c'est-à-dire de susciter dans les traversées et les va- et -vient la perception d'une structure atteinte, d'en sérier les retombées.

Il est profondément insuffisant dans cette perspective, de penser que je réduis la finalité de mes investigations à un « groupe » ou à une population. Cela n'a aucune résonance épistémologique pour moi. L'étude du groupe arménien a été et demeure un support à des interrogations anthropologiques, psychanalytiques, voire même philosophiques sur une violence moderne de la destruction intégrale et qui sommeille toujours dans les imaginaires à cause d'une absence de dénouement.

Cette violence suscite la mobilisation d'une mémoire de fantômes, des récits de mémoire sur une interminable disparition, des résurgences de terreur face à une possible réapparition de l'institution de la non-trace. Le déni du génocide a bien produit un sentiment d'irréalité ainsi qu'en témoignent bon nombre de créations artistiques.

Ce qui m'a intéressé, dès le début de mes travaux, réside dans les élaborations d'un sens collectif comme autant de figures libres ou imposées par une histoire toujours en quête de reconnaissance et de réparation et qui produit des quêtes mémorielles, des formes de résistance, des errances aussi du côté du chercheur comme de celui des acteurs sociaux,

---

<sup>8</sup> Freud, 1986, *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*, Gallimard.

<sup>9</sup> Flem L., 1998, « Freud, poète de l'inconscient », *Alliage*, n°37-38.

<sup>10</sup> Je pense au travail de Louise Bourgeois, sculpteur qui a exposé en juin 2008 à Paris et dont l'œuvre de couture est au cœur de son travail étonnant sur les réminiscences, angoisses, souvenirs d'enfance.

de nouvelles configurations politiques et de nouvelles constructions de l'altérité. Ces constructions varient selon les degrés de reconnaissance politique, donnent lieu à des recompositions d'un « héritage » national éclaté qui, portés par des *leaders* et des logiques partisans vont produire des représentations singulières d'un intérieur et d'un extérieur, dessiner des frontières d'appartenance.

Il y a une visée théorique concernant aussi des redéfinitions de la condition minoritaire, des approfondissements de la notion d'exil à partir d'une histoire du déplacement et des trajectoires<sup>11</sup>, marquées par des dissociations et qui n'a rien de commun avec l'histoire d'une tradition migratoire des élites. Dissociations qui vont non seulement produire de l'emblématisation nationale et des fétichisations mais aussi des libertés d'invention, des esthétiques nouvelles à partir de ce « Qui suis-je là jeté dans le monde ? » évoqué par Fethi Benslama. Le psychanalyste a énoncé le clivage à l'œuvre, l'excentration : « *C'est cette excentration qui donne le lieu comme le là pour être, lequel se trouve en l'occurrence disjoint. Le clivage est par conséquent entre l'endroit et le lieu, entre le moi et la fonction de sujet, en tant que le sujet ex-siste dehors, malade de son étrangeté au corps* »<sup>12</sup>.

Mon intérêt pour le cas arménien exploré sur la longue durée n'a de sens que dans la traduction de ces dissociations. Je propose d'exposer les scansions de l'imaginaire national, les mouvements de répétition et les avancées, les régressions avec comme point d'appui, l'événement d'une coupure, d'un basculement politique, d'une cassure ontologique

Nos préoccupations majeures consistent à rendre compte de lieux de résistance, de subjectivités résistantes<sup>13</sup>, d'espaces de subjectivation là, où des violences d'Etat ont produit le gommage des « lieux anthropologiques », c'est-à-dire des lieux dotés du pouvoir de « penser le lieu » dans l'exercice d'un langage symbolique où la vie

---

<sup>11</sup> La notion de trajectoire n'est pas réductible aux mobilités migratoires d'un lieu à l'autre « mais se conçoit comme une série de positions successives occupées par un même agent ou un même groupe dans un espace lui-même en devenir et soumis à d'incessantes transformations ». Voir Bourdieu P., « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, pp. 69-72. À cette définition, nous ajoutons une contrainte sociale et psychique incorporée et qui porte la mobilité de l'exilé.

<sup>12</sup> Benslama F., 2004, « Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil ? », *L'Evolution psychiatrique*, n°1, vol 69, p. 5.

<sup>13</sup> Voir le dossier « Entre résistance et domination. Figures libres ou mouvements imposés », *Tumultes* sous la direction de Dayan-Herzbrun S., Dorlin E., Varikas E., n°27, novembre 2006.

ordinaire d'un groupe se raccroche au lignage, aux filiations transformant le lieu géographique en un lieu de vie ritualisé.

Ce gommage des lieux de vie entraîne des représentations idéalisées du village natal très souvent célébré et d'autres hyperboles nationales *et ce sont les oscillations entre effacement et résurgence, entre déni d'existence et existence héroïsée qui nous intéresse ici et qui m'a conduite à multiplier des lieux d'observation et d'enquêtes.*

Mon travail s'est attaché à partir d'une position de l'intérieur<sup>14</sup>, à restituer les langages « d'un collectif », à partir d'un terrain qui inclut aussi l'existence d'un espace intellectuel interne en constante évolution et auquel nous avons participé.

La progression des thèmes dans cet espace reflète une tendance à sortir de l'approche civilisationniste bien que certains chercheurs poursuivent dans cette voie. Ma place au sein de ce cercle se justifiait par ma première enquête de terrain portant sur la construction « du lien communautaire » en milieu urbain dans une orientation qui situait les pratiques et les discours produits par des acteurs, dans le temps social et la logique territoriale de l'exil.

Il y a une dizaine d'années, la place que j'occupais au sein du cercle des études arméniennes provoquait un certain climat de malaise, étant donné que la sociologie et l'anthropologie sociales n'étaient pas encore identifiées comme des sciences concourant à l'édification d'une archéologie du savoir. Ces approches étaient considérées comme subalternes, qui délayaient du sens inutile et dont on retenait que la seule méthodologie au mépris du contenu ! Elles provoquaient une certaine surdité surtout du côté des historiens tournés vers l'histoire des fondations pérennes, peu réceptifs à une démarche qui prend appui sur le travail « d'accommodation des restes » .

Le décalage et la marginalisation que j'ai éprouvés au sein de ce cercle se sont toutefois estompés au fil des ans, grâce à mes efforts soutenus pour introduire la légitimité d'un questionnement plus large sur le concept de diaspora et sur les identités collectives, sur des situations migratoires variées en fonction des contextes nationaux, sur la question du déracinement et des phénomènes « d'acculturation », sur les choix d'appartenance.

---

<sup>14</sup> Par position de l'intérieur, j'entends l'existence de représentations liée à la réalité de cette collectivité du fait d'un rattachement identitaire assigné par l'univers familial puis plus tardivement par l'univers communautaire. Cet « intérieur » doit être distingué des stratégies d'immersion décrites par maints anthropologues. Même si les stratégies d'immersion ont été nécessaires surtout en Arménie, elles ont été infléchies par un parcours intime qui, du reste, a demandé un gros effort de réajustement, non pas pour faire table rase de mon passé mais pour sortir des injonctions transmises.

J'ai toujours conservé une place de « l'entre-deux » sur laquelle je reviendrai, puisqu'elle caractérise une position épistémologique liée à mon histoire familiale où le décentrement s'est constitué comme un mode défensif, sorte de positionnement entre dedans et dehors, entre distance et proximité et qui est devenu le lieu de mon discours.

Quoi qu'il en soit, il apparaît clairement, à rebours de cette expérience, que mon lien constant avec les études arméniennes, représentées en grande majorité par des chercheurs engagés dans une « préservation » de l'identité a impliqué une réflexion sur les formes de l'engagement intellectuel, sur la fonction sociale du chercheur, sur la conscience morale à l'œuvre dans l'engagement politique des intellectuels sur le modèle de l'itinéraire sartrien.

Mon mouvement d'approche vers « cette intellectualité » en voie de reconstitution notamment à Paris, se comprend par des croisements d'intérêts qui ont contribué progressivement à forger à mon endroit une identité de chercheur endogène. Il y a eu des convergences situationnelles à la fois subjectives et liées à des moments de l'histoire politique de la dispersion en quête d'intellectuels « actifs »<sup>15</sup>. Du côté de l'assignation identitaire, il apparaît clairement que la fonction de mon patronyme a joué un rôle de reconnaissance d'une appartenance à une « mêmeté »<sup>16</sup> amplifiée par un dispositif de récits de la rumeur où chaque membre de la communauté du fait de son patronyme est rattaché à un « connu » du roman familial ; et bien des fois au cours des témoignages collectés, cette ingérence du regard communautaire apparaît comme un accès barré à la liberté du sujet , nous exhortant à revenir sur « la communauté » en tant qu'obligation d'appartenance, instance psychique et sociale .

À ces prescriptions véhiculées à l'intérieur d'un réseau serré, s'ajoutent des histoires foisonnantes transportées par la médiatisation diasporique (presse, revues franco-arméniennes, documents édités par les associations militantes, messages courriel ) inondant mon univers quotidien et social et pour la plupart en provenance de France et des Etats-Unis. Cette diffusion incessante de messages à visée performative contribue à

---

<sup>15</sup> Nous reviendrons sur cette catégorie « spécialisée par l'exercice de la fonction intellectuelle » telle que l'analyse Gramsci en « tant que constructeur, organisateur, « persuadeur permanent ». *Gramsci dans le texte, De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935)*, sous la direction de Ricci F., Editions sociales, 1975, p. 604.

<sup>16</sup> « Avec *Soi-même comme un autre*, Paul Ricœur s'interroge sur “ qui est le qui ”, « qui agit, souffre, croit » et distingue deux composantes à l'ipséité, “ l'identité-idem ” et “ l'identité-ipse ” reconnaissant en l'Autre le détour qui mène à soi ». Voir PAQUOT T., 2005, « Paul Ricœur (1913-2005) en quête d'une éthique », *Hermès*, CNRS éditions, 43.

créer des scansions narratives où l'information adhère au slogan favorisant ainsi des contenus persuasifs, imprégnant les imaginaires.

A titre d'exemple, le thème de la liquidation et de la disparition de la classe intellectuelle à Constantinople comme principe inaugurant le plan génocidaire de 1915 et qui explique le choix de la date du 24 avril comme jour commémoratif des victimes du génocide est devenu une narration invocatoire pour chaque personne qui a été gagnée par les ondes d'influence du « champ communautaire » et de ses normes.

Ma participation à ce courant de reconquête d'une historicité avec « les intellectuels », s'explique et j'en suis convaincue dans une transmission singulière de l'histoire générationnelle (Hovanessian, 1992). Certaines personnes ont été concernées plus que d'autres par des réceptions internes liées à la tradition politique de la famille <sup>17</sup>. En France, elles ont pu combiner cette connaissance à une pensée critique grâce à l'accès au savoir universitaire permettant de confronter ce « politique intérieur » à un savoir politique plus étendu et qui se délesterait des tentatives de sauvegarde du patrimoine politique.

J'ai répété à plusieurs reprises dans des articles, combien les enquêtes m'avaient dirigée sur des élaborations « communautaires » et des pratiques sociales de « recommencement » à mettre en correspondance avec la nature même de la rupture avec la société dite « d'origine » et qu'il fallait déplacer l'objet de la question migratoire vers celui d'une catastrophe advenue. Si je mets le savoir exilé au cœur de ce propos, c'est bien parce que l'expérience d'un « hors-lieu » brisant brutalement le rapport d'un peuple à son « territoire-terroir » a été au cœur de mes terrains successifs comme prolongement « *d'un passage à l'acte dans l'abîme génocidaire* »<sup>18</sup>. Celui-ci reste toujours vecteur de tentatives de rationalisation, d'interrogations identitaires, de démarches compréhensives et de luttes mémorielles.

Ces exils intérieurs fomentés par le ressassement d'un retrait de la réalité <sup>19</sup> qui s'est produit doivent nous faire comprendre les processus de déshumanisation dont ont été

---

<sup>17</sup> Certaines familles continuent à revendiquer jusqu'à aujourd'hui leurs affiliations aux partis politiques arméniens qui se sont créés au XIX<sup>e</sup> siècle. Ce phénomène est très accentué dans les communautés du Proche et Moyen-Orient.

<sup>18</sup> Expression empruntée à Jacques Sémelin.

Sémelin J., 2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Seuil, p. 16.

<sup>19</sup> Jaccard R., 1975, *L'exil intérieur. Schizoïdie et civilisation*, PUF.



victimes d'autres groupes et qui produisent des mémoires de la survivance hantées par les dépôts d'une histoire aux fonctions à la fois réparatrices et contraignantes. Ces mémoires de la survivance construisent une histoire exigeante, impulsent des transferts dans l'espace public de ce qui a été reconnu et expertisé par les historiens et les hommes politiques en fabriquant par exemple des lieux commémoratifs<sup>20</sup>

La démarche anthropologique se justifie par les séries « de coupes » effectuées dans un corps social singulier afin d'appréhender dans des temporalités distinctes et de la longue durée, des niveaux différenciés. Cette démarche fait émerger des récits sous emprise ou hésitant entre des figures d'une double relativité constitutive d'altérité et d'identité<sup>21</sup>.

La question de la longue durée sur un même groupe dans des temporalités distinctes permet de saisir des reformulations identitaires qui prennent en compte plusieurs ordres de réalité, nous éclairant sur la nature des dépendances de l'individuel au collectif mais aussi sur les conditions extérieures qui vont agir sur les actions et les représentations.

Comment dans la coupure de l'exil est réinterprétée la notion d'héritage ? Est-elle associée à des invariants de culture et des mœurs, susceptibles de relocaliser l'expérience d'exil ? Invite-t-elle à reconsidérer le poids des empreintes d'un passé, à travers une langue dite « maternelle » qui demeure associée à une série d'événements fondateurs ? L'héritage est-il aplati à son usage social et politique, comme volonté de rétablir de l'autonomie ou de re-ethniser ? Enfin, dans le cas précis d'une mémoire de la catastrophe, le rapport à l'héritage est-il consubstantiel à la disparition ?

Le mouvement de couture des fragments requiert un temps nécessaire, celui de la lenteur du temps de l'exploration.

Le travail de terrain se comprend dans un mouvement de raccord entre des temporalités, où les observations et les témoignages recueillis reprennent bien souvent à rebrousse chemin des configurations du passé pour expliquer un présent décalé ou encore un futur écrasé. Les constructions d'une historicité de diaspora, les récits de mémoire et les

---

<sup>20</sup> Nous avons écrit sur la fonction commémorative de reconnaissance, « structure dominante narrative » qui constitue l'ossature de la patrimonialisation de la mémoire collective.

Hovanessian M., 2004, « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°96, p. 125-134.

Hovanessian M., 2007, « Diaspora arménienne et patrimonialisation d'une mémoire collective : l'impossible lieu du témoignage ? » in Patrimoine et (im)migration : lieux, parcours, héritages, Université de Toulouse le Mirail, *Les Cahiers de Framespa*, 2.

<sup>21</sup> Augé M., 2006, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Champs/Flammarion, p. 91.

recours aux formes non-conventionnelles du geste poétique, les discordances des représentations nationales d'un monde à l'autre de la dispersion, nous ont obligé constamment à considérer un temps du présent irrigué d'une obsession du temps passé qui a déposé des impératifs.

Mes précédents axes de recherche se sont distribué depuis la réflexion sur un principe organisateur d'une communauté en milieu urbain en France, monographie locale, jusqu'aux usages sémantiques de la notion de diaspora dans une perspective comparée me conduisant à multiplier des enquêtes dans différents pôles de la dispersion et à soumettre au débat scientifique la pertinence de la notion. Mes autres travaux sur les récits oraux et la fonction du témoignage, la patrimonialisation de la mémoire collective en France, les migrations des centre(s) vers les périphérie(s), les recompositions de l'univers national en Arménie doivent ainsi se saisir à l'intérieur d'un projet global, d'exposer, de rendre visible des énoncés qui se dissimulent dans l'apparente réalité de nos observations de terrain, là où l'on devine d'autres attentes comprimées, des violences enfouies.

Le thème de la reconnaissance est omniprésent dans ce texte. Le concept de reconnaissance fait l'objet aujourd'hui de débats en raison de « l'explosion des attentes et des demandes de reconnaissance ». Pour ce qui concerne le cas arménien, il prend appui sur le déni du génocide de 1915 et convoque les notions de « vrai » (ce qui a eu lieu a bien eu lieu), le besoin d'une réponse politique et juridique, une attestation de responsabilité et de confirmation, d'approbations sociales aussi<sup>22</sup>.

Il y a de la circularité dans mes démonstrations- car je reviens à plusieurs reprises sur cette condition de la rupture ayant été et étant toujours une justification au maintien d'une identité singulière. Le détour circulaire pose une véritable question philosophique sur le savoir exilé, générateur d'utopies sociales et d'une pensée du retour, d'écritures intimes, de lieux d'énonciations diverses, d'initiatives militantes et esthétiques mais aussi d'efforts de séparation.

Toutefois cette circularité tente de briser l'impasse de la répétition : mes travaux de terrain menés dans plusieurs directions s'ajoutent les uns aux autres, permettant de densifier le tissu de la signifiante pour rebondir sur d'autres ouvertures et qui aboutirait

---

<sup>22</sup> Lazzeri C., Caillé A., « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du Mauss*, n°23, 2004/1, pp 88-115.

« à un corps d'écriture » entendu comme la métaphore d'une re-symbolisation dans le déploiement d'un texte d'une immense hétérogénéité qui témoignerait d'espaces de réappropriation des fragments.

Dans le vaste corpus de témoignages recueillis et mêlés à des observations de terrain surgissent de façon récurrente, des mécanismes d'appartenance qui se démarquent des citoyennetés acquises, réaffirmant au quotidien dans le présent, des illusions de continuité, des démarches de ré-affiliations ou de rejet de l'appartenance à une histoire imposée par toutes sortes de pressions sociales et politiques . Dans les lieux « communautaires » parcourus ces dernières années (France, Bulgarie, Argentine, Russie, Grèce, Arménie, Liban), on décèle certes des imaginaires de la continuité reprenant une « épaisseur » d'histoire dans la louange de la langue, de la religion, du territoire « ancestral ». Mais les débats associatifs houleux sur un « avenir national », sorte de récitation presque épique provoquent parfois la colère d'intellectuels universitaires, comme cela fut le cas au Liban (2005), s'insurgeant contre le modèle communautariste alors que règne la peur dans la ville de Beyrouth, la peur de la ville, la terreur intellectuelle, l'absence de société civile, l'instrumentalisation « communautaire »<sup>23</sup>.

Nous espérons contribuer à décrire les mécanismes qui produisent un langage de réélaboration de la notion d'héritage et rendre compte également d'un langage de la désaliénation.

### **1.1.1. La complainte**

Nous reproduisons ici la complainte de Deïr Zor<sup>24</sup> transmise par l'oral et composé par un *achough* (troubadour) arménien turcophone. Haïk Der Haroutiounian<sup>25</sup> a traduit ce chant et l'a recueilli auprès de témoins survivants arméniens et de leurs descendants. Nous en livrons ici deux variantes. Selon lui, cette complainte fut chantée sur les pistes

---

<sup>23</sup> « *Nous sommes des otages* » expliquait Vatcheh Nourbahian, Professeur de Philosophie politique à l'Université Libanaise en 2005.

<sup>24</sup> Deïr-es-Zor signifie le « couvent des bosquets » en arabe. Cette petite ville du bord de l'Euphrate, naguère située dans l'Empire ottoman et aujourd'hui en Syrie a été la plaque tournante de la déportation et le point de convergence des convois de déportés arméniens. Ce camp de concentration a fonctionné jusqu'en décembre 1916.

<sup>25</sup> Der Haroutiounian H., 2001, La complainte de Deïr Zor, *Revue du monde arménien moderne et contemporain* 6, pp. 195-202.

de la déportation et dans les camps de ce désert du nord de la Syrie, lieu actuel de pèlerinage, devenu emblématique du génocide des Arméniens commis en 1915. Le rappel de cette complainte est intervenu au terme de ce travail et elle aurait pu figurer dans la conclusion. Mais après réflexion, je pense que sa place se justifie à cet endroit du texte dans la mesure où elle a bouclé le temps circulaire, point névralgique de la circonférence qui traduit mes efforts de déchiffrement là même où le thème de la nostalgie de l'exil (*garod* en langue arménienne) se rompt et devient sémantiquement insuffisant pour traduire cette condition de l'homme jetable<sup>26</sup>.

Cette plainte enfouie, élégie ultime, a été chantée par certains rescapés dès 1925 que l'auteur a retrouvé en région parisienne.

*Variante I*<sup>27</sup>

Dans les déserts de Deïr Zor pousse la menthe  
L'arôme de la menthe embaume l'univers  
Cette déportation pour nous est pire que la mort  
Victimes de leur foi, s'en vont les Arméniens

Dans les déserts de Deïr Zor, je tombe évanouie<sup>28</sup>  
Démunie de tout, j'ai vendu mon enfant  
Mère, j'en ai assez de cette vie  
Victimes de leur foi, s'en vont les braves

Je suis levée de bon matin, le soleil luit  
Les tchétés assis fourbissent leurs Martini  
Le déporté arménien pleure de plus belle  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout petits

Dans les déserts de Deïr Zor, il y a tant de blessés  
Ne viens pas, docteur, ne viens pas, il n'y a pas de remède  
À part Dieu, il n'y a personne pour nous  
Victimes de leur foi, s'en vont les braves

---

<sup>26</sup> Le concept d'« homme jetable » parcourt toute l'œuvre de Fethi Benslama, psychanalyste et professeur à l'Université Paris 7. Il doit être entendu comme celui d'un homme sans destination.

<sup>27</sup> Cette première version a été chantée à Tchenguiler par les rescapés de 1916 à 1922 puis à Alfortville vers 1925. Haïk Der Haroutiounian précise que cette version a été recueillie auprès de Haïgouhie Agopian en 1996. L'auteur nous restitue six variantes de cette complainte dont une version grecque et arménienne. Nous n'en livrons que les deux premières afin d'éviter les longueurs. Le ton tragique est sensiblement le même dans ces six variantes avec un accent de vengeance beaucoup plus criant dans la version arménienne : « *Le ciel est bleu, la terre est sombre. J'ai perdu ma mère, je ne sais où elle est (...). Vengez nous, vous, les fils d'Arménie. Celui qui nous a fait cela, c'est l'abominable Turc. Vengez-nous, vous les survivants* ».

Der Haroutiounian H., *op. cit.*, p. 201.

<sup>28</sup> L'auteur a choisi de traduire l'adjectif au féminin, les colonnes de déportés étant majoritairement composées de femmes.

Au pied de la montagne, on entend une voix de déporté  
 Va voir ce qu'il y a dans son sac  
 Un peu d'herbe, un peu de sel  
 Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits  
 C'est le dimanche de Pâques, ils renversent les tentes  
  
 Qu'ils pleurent ou implorent, on les jette au désert  
 De combien de preux a-t-on coupe la tête  
 Victimes de leur foi, s'en vont les Arméniens  
  
 D'avoir tant marché, mes genoux refusent d'avancer  
  
 D'avoir tant pleuré, mes yeux n'y voient plus  
  
 Laisse, tchéti, laisse-moi passer au désert  
 Mon garçon est tout nu, il deviendra esclave d'un Arabe  
  
 On dit que Deir Zor est une petite bourgade  
 Des têtes coupées on ne saurait connaître le compte  
 Le pont de Deir Zor est si étroit qu'on ne peut passer  
 Les eaux sont ensanglantées, on ne peut en boire un verre  
  
 Ton cheval est attache à une pierre percée  
 Si seulement tu n'avais jamais vu le jour, toi, Enver Pacha  
 Vive Boghos Nubar Pacha, mille vivats pour toi  
 Qui rassembla notre nation (tirée) des monts et des pierres.

*Variante 2<sup>29</sup>*

Dans les déserts de Deir Zor pousse la menthe  
  
 L'arôme de la menthe remplit l'univers  
 Cette déportation pour nous est pire que la mort  
 Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits  
  
 Cinq paras seulement, je dois vendre mon enfant  
 Victimes de leur foi, s'en vont les Arméniens  
  
 Levé de bon matin, le soleil luit  
 Les Tchétchènes assis fourbissent leur Mauser  
 Le déporté arménien pleure de plus belle  
 Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits

Au pied de la montagne une voix de déporté

---

<sup>29</sup> Version chantée par Nevarte Boyadjian-Sultanian. « Elle rapporte que lorsque les rescapés chantaient cette complainte, les gendarmes tapaient sur leurs volets pour les faire taire. Le deuxième couplet de cette variante provient de sa tante paternelle, Nounig Sinanian (1892-1990), originaire de Stanoz, près de Sivas ». Der Haroutiounian H., *op. cit.*, p. 198.

Va voir ce qu'il y a dans son sac  
Une poignée d'herbe, un peu de sel  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits

Devant la tente, je suis couchée, recroquevillée

On enlève ma grande soeur, je tombe évanouie

Cette vie, je l'offre à ma nation  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits  
A Deïr Zor, la menthe pousse à profusion

L'arôme de la menthe remplit l'univers  
Ma mère, cette vie, je la cède à ma nation  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits

Ma bru, mes enfants, je veux m'étendre

Faim"et sommeil s'ajoutent  
Il ne reste qu'une marmite, je la vendrai demain  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits

Place, place, laissez-moi passer au désert  
Mon garçon est tout nu, il deviendra esclave d'un Arabe  
Raconte-leur, ô ma complainte, passe de bouche en bouche  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits

Dans les déserts de Deïr Zor, tout se termine  
Mes cheveux ont blanchi, mes dents sont tombées  
Ils ont fusillé 50 000 personnes alignées  
Victimes de leur foi, s'en vont les tout-petits.

Le génocide de 1915 concernant la population arménienne vivant dans l'Empire ottoman nous semble paradigmatique d'une expérience politique spécifiquement moderne, tout comme les Juifs et les Tsiganes dont l'anéantissement programmé a produit « des figures de sans-Etat »<sup>30</sup> et dont la privation politique s'accompagne d'un statut de « hors-la-loi » et de « sans droit » qui plus encore a atteint la figure du sujet, « homme jetable », devenu tragique à lui-même

---

<sup>30</sup> Caloz-Tschopp M.-C., 1998, « La figure-sujet des sans Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt », Caloz-Tschopp M.-C. (ed), *Hannah Arendt, Les Sans-Etat Et Le "Droit D'avoir Des Droits"*, L'Harmattan, pp. 30-46.

### 1.1.2. Le savoir exilé

Le savoir exilé a progressivement emprunté un virage sémantique vers la défiguration de l'humain et la dépropriation<sup>31</sup> en raison d'une destruction depuis moins d'un siècle qui suscite des interrogations sur les effets d'un effondrement (un génocide) ayant engendré une « mélancolisation du lien social »<sup>32</sup>. Je pense à la pantomime désarticulée de Pinocchio et à la condition du « vivant » et de son opposé où « n'être rien, c'est n'être relié à rien »<sup>33</sup>.

Je suis incapable, fort heureusement, de dégager une quelconque unité, un paradigme de la cohésion des aspects tourmentés de l'imaginaire national « arménien ». C'est par et dans le défaut que j'ai poursuivi cet imaginaire « être né dans le défaut » appuie Denis Donikian, témoin littéraire des générations post-catastrophiques en France pour appuyer la métaphore d'un « homme-sans ». Cette métaphore ne traduit pas un langage de la perte, mais concerne une réalité qui s'est abattue, à la manière du célèbre artiste-peintre Jansem<sup>34</sup>, figurant les survivants du *Medz Yeghern*<sup>35</sup> comme des corps effondrés n'existant que dans la reptation, ayant perdu le principe de la verticalité, constamment habités du désir éperdu de se hisser.

---

<sup>31</sup> Fethi Benslama propose le concept de « dépropriation » qui excède le concept classique de pulsion de mort. Ce concept se rapporte à l'anéantissement de qualités relatives aux identifications, aux généalogies symboliques, aux altérités. ».

Benslama F., « La dépropriation », *Lignes*, n°24, février 1995, pp. 34-83.

<sup>32</sup> Expression empruntée à Olivier Douville.

Douville O., « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », *Cliniques Méditerranéennes*, 63 « Filiations », 2000, 1, pp. 239-262.

<sup>33</sup> Nahoum-Grappe V., 1996, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », *Séminaire de Françoise Héritier, De la violence*, Odile Jacob, p. 322.

<sup>34</sup> Jansem, իյիւնի, 2002, *Catalogue du Musée du Génocide arménien*, Erevan.

<sup>35</sup> Il existe un lexique important pour désigner le meurtre collectif. L'usage de l'expression *Medz Yeghern* (grand désastre ou pogrom) remonte aux massacres hamidiens de 1895 et ceux de 1909. Selon Krikor Beledian, le terme le plus communément employé dans la littérature arménienne moderne pour rendre compte du processus d'anéantissement programmé en 1915 est celui de « catastrophe » (*aghéd*). Le mot *tséghasbanoutioun* (génocide) n'est employé qu'à partir de 1965 et apparaît dix ans plus tard dans les dictionnaires.

Pour une histoire de ce concept, voir Beledian K., 1995, « L'expérience de la catastrophe dans la littérature arménienne », *Revue d'Histoire arménienne moderne et contemporaine*, tome 1, Paris, pp. 127-197.

Lors d'une conférence à la CNHI<sup>36</sup> où nous réfléchissions sur les rapports entre l'écrivain et le chercheur, je précisais que le chercheur, lorsqu'il travaille sur une « communauté du déni »<sup>37</sup> était tout à fait concerné par l'acte d'écriture, véritable acte politique en tant que réhabilitation d'un lieu du hors-lieu et- où il s'agissait de faire surgir les voix des disparus, les mémoires des corps, les non-dits . En même temps, le chercheur était animé du souhait de rendre perceptible, grâce au travail de terrain, un temps du présent où s'affrontent l'oubli, l'imprégnation d'une grande histoire et ses effets d'écrasement sur le présent. Dans le meilleur des cas, les tentatives de sortie de l'expérience traumatique engendrent des recompositions identitaires, des espaces de la liberté créative, des élaborations entre distance et proximité ou alors des réappropriations vivantes de fragments extirpés du mutisme parental.

Du travail de terrain, je m'explique plus loin mais précisons qu'il ne relève pas du strict exercice de l'écriture monographique, d'un œil froid de l'ethnologue préoccupé à livrer les matériaux consignés et visant à rétablir une cohérence de l'ensemble des observations.

---

<sup>36</sup> Conférence à la CNHI (Cité nationale de l'Histoire de l'Immigration) le 9 novembre 2007 sur le thème de la diaspora arménienne vu sous le prisme de l'écrivain et du chercheur. Krikor Beledian, Maître de Conférences à L'INALCO intervenait en seconde partie sur l'espace de la littérature comme espace symbolique.

<sup>37</sup> La notion de « communautés de déni » a été introduite par le psychanalyste René Kaës. Kaës R., 1989 , " Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs ", *Le Négatif. Figures et Modalités*, Dunod, pp. 101-136.

Nous parlerons souvent du « déni » du génocide. Le concept de déni réfère à la fois au vocabulaire psychanalytique (le déni de réalité) et au vocabulaire juridique (le déni de justice) mais il a été largement formalisé par les historiens qui ont montré que le déni accompagne le processus génocidaire. Richard G. Hovannissian, historien célèbre de la question arménienne aux Etats-Unis en donne selon nous une définition assez fine : « History becomes « something that never happened, written by someone who wasn't there » ».

Le chercheur explique l'émergence chez les historiens d'un débat sur « déni et rationalisation » qui a été institutionnalisé autour du cas arménien.

Hovannissian R. G., 2004, *Denial of the Armenian Genocide in comparison with Holocaust denial*, Republic of Armenia, National Academy of Sciences, Museum-Institute of the Armenian Genocide, Yerevan, p. 4.

Rappelons le propos d'Yves Ternon spécialistes des génocides: « La négation est tissée avec le génocide. En même temps qu'il prépare son crime, l'auteur d'un génocide met au point la dissimulation de ce crime ». Ternon Y., 1999, *Du négationnisme. Mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 17. Ternon précise que l'on pourrait résumer le déni sous cette formule « il ne leur est jamais rien arrivé mais pourtant ils l'ont bien mérité ».



Il ne s'agit pas non plus, en lieu et place d'une restitution « plate » d'un montage textuel dont l'objectif serait d'ordre esthétique ou romanesque mais de rendre compte d'un style où le fond et la forme n'opposent pas la littérature à la science empirique. Nous avons voulu approcher au plus près les voix des expériences rapportées dans les discours oraux, les discours écrits, les observations multiples (échanges de regard, échanges verbaux informels, échanges de biens et de services, observations contemplatives de scènes sociales), restituer une connaissance de l'intérieur.

Cet imaginaire hanté produit des constructions rétrospectives du récit historique, des explications mais aussi, il faut le dire, des conduites hypnotiques, héroïques où l'instance de la dette peu envahir l'espace interne du sujet. Le savoir exilé se définit essentiellement sous cette dimension.

### **1.1.3. La figure libre du fragment**

Mes tâtonnements fédérés autour d'une culture du fragment sont saisissables dans des interstices, dans des répétitions, dans des « entre-deux », dans des blancs, dans des nomadités à l'intérieur de frontières géographiques et disciplinaires.

La « culture du fragment » se conçoit dans une « traversée des signes » : « *quel type de texte peut le mieux refléter l'impossibilité de l'achèvement si ce n'est le fragment* » écrit Denis Donikian<sup>38</sup>. Le sens du fragment comme figure libre de toute démonstration n'est pas opposé à l'investigation empirique ; il rend compte d'un autre niveau du présent, celui où le regard sur la situation de l'ici et maintenant est constamment re-dirigé vers un langage de l'absence ou plus exactement de la faille. Du fragment ne naît pas l'intégralité, mais se devine un rapport à une intégralité pulvérisée. « *Je suis entravé, je suis fragmenté ; l'entrave et le fragment me constituent, nourrissent la création* »<sup>39</sup>.

On peut caractériser le savoir exilé comme un « savoir souverain » alliant expérience intérieure et expérience conceptuelle, réunissant mise en action et mise en question dans un texte qui témoignerait d'une sorte de phénoménalité, d'une expérience du langage<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Donikian D., 1995, *Fragments de figures apatrides*, Publisud/Presse et Design, p. 121.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>40</sup> La notion de savoir souverain est empruntée à Georges Bataille. Hovanessian M., 1980, *Georges Bataille, le sacré et l'expérience intérieure*, mémoire de DEA, Université Paris 7.

et qui recoupe cette métaphore « du corps de l'écriture » comme une large toile redéployant les liens entre les corps morts et le présent des corps.

Dans l'univers du fragment (à distinguer de la partie), les ajustements ne suivent aucun ordre chronologique, mais obéissent à un mouvement d'échos de l'aval vers l'amont, de l'amont vers l'aval.

Cette capture de fragments a exercé une emprise évidente sur le style d'analyse, ainsi que sur une inclination ces dernières années à la compilation de matériaux à exploiter, en attente d'interprétation. Et cette tendance à une connaissance suspendue, en, sursis n'est pas sans m'évoquer un article éblouissant de Nadine Fresco<sup>41</sup> sur la Shoah, *La Diaspora des cendres*, qui traduisait un projet, encore inaccessible à moi-même au moment de la rédaction de ma thèse, celui d'accumuler des témoignages sur un irréprésentable en les conservant à l'abri, sachant qu'ils subiront à un moment opportun une transformation en écriture narrative.

Les figures identitaires ne s'érigent pas de manière progressive, linéaire ou longitudinale mais apparaissent de manière discontinue, fragmentaire, dans des transformations incessantes et des réalités changeantes. C'est la démarche heuristique désignant des parcours de mémoire sélective susceptibles d'illustrer l'ampleur de la question à saisir qui nous intéresse.

L'exposition du savoir exilé ne peut prétendre à faire le tour exhaustif de la question ; il se déroule plutôt « comme une longue insomnie »<sup>42</sup>, un savoir toujours différé, négociant toujours un rapport au savoir où l'objet manquant se dérobe comme dans le geste poétique très éloigné du devoir de mémoire.

#### **1.1.4. À propos du récit d'Alain : Le sentiment d'appartenance**

Le récit d'Alain est exemplaire de la définition « du sentiment d'appartenance » introduite par Oriol<sup>43</sup>(1984). Le sociologue souligne l'idée que l'individu ou le groupe

---

<sup>41</sup> Fresco N., 1981, « La diaspora des cendres », *Nouvelle revue de psychanalyse*, XXIV, pp. 205-220.

<sup>42</sup> Barthes B., 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Seuil, p. 123.

<sup>43</sup> Oriol M., 1984, *Les variations de l'identité : étude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'immigrés portugais, en France et au Portugal*, Nice, rapport final de l'ATP CNRS 054, vol. 1, p. 45.

possèdent une marge de manœuvre, une possibilité de choix relatif : « *l'appartenance se donne à la fois comme un produit (se trouver tel au terme d'un enchaînement d'activités collectives, remontant loin dans l'histoire) et comme une expression assumée par des sujets (une marque significative de la volonté personnelle)* ».

« Ce sentiment d'appartenance » se précisera dans une convergence d'événements précipitant les réminiscences d'une histoire familiale, les raisons de son éloignement géographique, le rapport à la dette évoquée précédemment, les ressorts d'une histoire individuelle à une histoire collective. Ce fragment d'histoire de vie voudrait témoigner d'un choix qui s'appuie sur une décision transmise nous invitant à revenir sur les concepts d'identification et d'héritage ainsi que nous l'avons précisé plus haut. Du point de vue des représentations d'Alain, « l'héritage culturel » renvoie à une « origine », à une « authenticité » mais surtout aux raisons de l'exil d'un père esseulé dont la trajectoire biographique demeure rivée à une histoire collective malgré une tentation de s'en extraire <sup>44</sup> par une décision inaboutie de changement de nom.

### ***Alain : revenir sur les “ sillons ” du père***

Le récit d'Alain né en 1942 en France<sup>45</sup> est un entrelacs d'événements très précieux. Il l'aborde dans le cadre de l'histoire du couple parental, où la question des origines a été vécue de façon conflictuelle, a suscité des tiraillements entre le père et la mère, une sorte de haine sans merci, mais créatrice, ajoutera ultérieurement Alain et qui reste étrange. À ce registre parental et ce “ *méli-mélo familial* », s'ajouteront les itinéraires d'un père né en 1905 qui, à 50 ans, décide de s'installer aux Etats-Unis. Il s'éclipsera de l'orbite familiale afin de “ *se reconnecter avec les Arméniens de New –Jersey* ». Dès lors, le fossé conjugal se creuse car la mère d'Alain “ *de la Nièvre profonde* ” n'adhère pas au choix de son époux.

" *Si je compare mon histoire avec d'autres histoires, il n'y a pas eu ce traumatisme physique qu'on subit les gens qui sont arrivés orphelins en France. Ma famille est parti avant le génocide en 1910 par anticipation des événements. Mon grand-père était de*

---

<sup>44</sup> À d'innombrables reprises, nous avons relevé cette caractéristique des discours sur l'exil où le destin d'une trajectoire familiale est invoquée inséparable du destin du groupe et de son abandon historique.

<sup>45</sup> Le premier récit a été recueilli en avril 2000 et a été complété par des précisions importantes en avril et mai 2001 puis en avril 2002.

*Brousse et il a envoyé toute sa famille en Egypte et lui est resté seul en Turquie car il travaillait à la dette publique ottomane. Au départ de mon parcours dans le monde, l'Egypte, l'Amérique, la France, l'Afrique, le Japon, Singapour, il y avait une volonté de la part d'une personne qui était mon père né en Turquie mais élevé en Egypte dans le système communautaire. Mais il n'a jamais considéré l'Egypte comme étant son pays. Fasciné par l'Amérique comme on pouvait l'être vu d'Alexandrie ou du Caire... Donc il voulait partir aux Etats-Unis et en 1925. Il est parti d'Egypte, s'est arrêté en France pendant 30 ans où il retrouve son frère et se marie et ensuite il a continué son périple. Pour lui son but, c'était d'arriver en Amérique. "*

Tout comme l'histoire orale d'Edouard, le récit d'Alain se caractérise par une sobriété du ton et du contenu. Son appartenance à une famille "éclatée", "sans drame", "éclatée avant les drames" précipitera un univers de mobilité permettant aux hommes et aux femmes de son entourage d'enfant et d'adolescent de se "déplacer" d'une atmosphère déstructurante où le voyage contribue à déplacer les conflits, à s'éloigner d'une violence explosive. En comparaison avec Edouard qui a aussi beaucoup voyagé dans le but de se construire un parcours hors de la misère psychique et sociale de sa famille « rescapée », le récit d'Alain est plus aérien, porté par des mouvements géographiques. L'émotion est totalement contrôlée au profit d'une tentative d'ordonner « ce méli-mélo ». Chez Edouard aussi la volonté de « s'en sortir » est présente mais beaucoup plus arrimée au chagrin.

### ***Changer de nom***

De toute évidence, le père opte pour un choix de francisation qui l'obligera à "changer de nom". On reste saisi par son attitude très ambivalente, « à la fois "très arménien" », mais qui au moment de la demande de naturalisation a décidé une demande d'un changement de nom qui lui a été refusée. Le nom a été néanmoins simplifié en 1948-49. Alain a bien conscience de cette ambivalence : " Il y avait une volonté de rentrer dans un moule total. Lui qui était « très arménien » mais isolé de la communauté. Il y avait une volonté de ne pas se faire remarquer, être comme tout le monde. Au sortir de la guerre, il y a des dénonciations, la Gestapo est venue chez nous. Il y avait une volonté de se mettre à l'abri de ce genre de choses. J'ai retrouvé des lettres, où il demandait à s'appeler « Tontin », aucun rappel arménien". Le

changement de nom est rapporté comme un événement banalisé, un simple changement de vêtement en somme pour alléger les contraintes quotidiennes, alors que le Père, répète à plusieurs reprises Alain, “ *était très Arménien* ” ; *il a refusé que ses enfants fassent la communion à l’Eglise catholique* ».

Ce gommage voulu et prémédité de l’identité patronymique (qui s’ajoute à d’autres cas de figure de notre corpus), nous renvoie au roman de Michael Arlen, « *Embarquement pour l’Ararat* »<sup>46</sup>. Cet effacement rend compte d’une impuissance paternelle à “ porter le nom”, ce nom, métaphore du corps paternel élargi à l’ancêtre, relevant d’un signifiant majeur qui dresse sans honte l’appartenance.

Nicole Lapierre parle des écueils du re-nom chez les générations porteuses de ce changement, des égarements de la filiation lié à l’inauthenticité. En milieu juif, l’auteur analyse les retombées de la francisation du nom, associée au désir d’oublier “ la destruction massive de millions d’anonymes ” : “ *Le désir des parents de projeter leurs enfants dans un futur sans antériorité, débarrassé des souffrances mais aussi des références anciennes, laisse parfois ces derniers égarés dans la trouée des filiations. Et cela, d’autant plus que l’effacement de la “consonance israélite” n’allait généralement pas de pair dans les familles avec un effacement de tout rapport à l’identité juive, mais s’inscrivait plutôt dans cette injonction paradoxale faite aux Juifs nés en France après la guerre : ni mémoire, ni oubli* ”<sup>47</sup>.

La version d’Alain est d’ordre social : “ *Mon père avait la volonté d’intégration du nouvel émigrant de l’époque* ”. Mais l’on comprend au fil du récit que ce souhait de changement de nom radical correspond à un déplacement des souvenirs oppressants et/ou angoissants où l’intégration prend valeur de modification identitaire. L’identité arménienne du patronyme imposée par les autorités subsistera et symbolisera pour le père l’impossible fusion avec la France. « *Le père n’a pas pensé à sa descendance* » raconte Alain alors entraîné dans “ *l’orbite de la mère* ”. Et il y a lieu de penser qu’en abandonnant son nom, il s’en remettait entièrement à la toute puissance identitaire de sa femme.

Mais contrairement au roman de Michael Arlen, où le fils tente de réparer l’impuissance du Père à assumer sa filiation, le père d’Alain va rattraper l’Histoire. Il revient sur cette

---

<sup>46</sup> Arlen M., 1977, *Embarquement pour l’Ararat- A la recherche de l’identité arménienne*, Gallimard, collection Témoins. Nous commenterons ce roman dans le chapitre sur les écritures de la restauration.

<sup>47</sup> Lapierre N., 1999, *Changer de nom*, Stock, Paris, pp. 320-321.

défection en rétablissant une transmission qui ne sera plus en faillite de son passé, rendant la passation possible : *“ Mon père a fait ce qu’il devait faire au départ... Il a fait la jonction avec son passé puisqu’il retrouve ses copains d’école qu’il avait laissés 30 ans auparavant, avec lesquels il avait correspondu. Il y a eu une reconnexion brutale avec le monde arménien car aux USA, il y a une communauté arménienne ”.*

En décidant de *“ mettre fin à ce processus de francisation ”*, il signe une rupture, ose introduire un bouleversement majeur qui gagne par ricochet celle de ses enfants.

### ***La coupure***

Après avoir évoqué les désaccords du couple parental, le récit d’Alain nous livre des parcours, des itinéraires, des voyages. Sans nul doute, nous devinons une identification renouée avec le père qui a reconquis son espace d’autonomie et à travers lui, son autorité.

En même temps, dans son échappée, le père renoue avec une tradition de la mobilité, telle que nous la découvrons chez les négociants arméniens, mécènes, hommes d’affaires et de l’échange et qui forment l’ancienne tradition diasporique des réseaux marchands. Dans un entretien plus tardif, Alain révèle : *“ A la base, il y avait quand même je pense une volonté de la part d’une personne qui était mon père, né en Turquie mais élevé en Egypte de rétablir le voyage. Donc, il voulait partir aux Etats-Unis et s’est arrêté en France pendant trente ans. Puis, il a continué son périple. Pour lui, le but, c’était d’arriver en Amérique ”.*

Le père s’investit dans les affaires de la communauté arménienne des Etats-Unis et s’avère très actif auprès de l’Eglise arménienne. Selon Alain, il est plus aisé d’affirmer son appartenance communautaire aux Etats-Unis : *“ Aux Etats-Unis, ce n’est pas honteux d’être armeno-américain ”.*

Le premier récit organisé autour de l’éclatement du milieu familial (départ et retour de la mère des Etats-Unis où elle ne peut s’accommoder, enfants effectuant des va-et-vient entre la France et les Etats-Unis) introduit une volonté migratoire. Cette volonté caractérise un trajet biographique de l’individu , attribue un sens particulier de la migration lié à une rencontre sociale avec un lieu comme celui d’un horizon d’attentes , la recherche d’un “ mieux-être ”. Il existe un imaginaire de l’eldorado

américain à la manière du célèbre film d'Elia Kazan « America, America ! » que le père d'Alain dans son for intérieur a toujours secrètement entretenu ; ici, le projet de migrer est lié à “ un procès d'attribution du sens qui peut se produire à différentes étapes du trajet biographique de l'individu ”<sup>48</sup>.

La coupure délibérément choisie du père sera l'objet de méditations chez Alain. Il en tirera un message codé que le père refusait d'affirmer de son vivant : “ *Et lui de plus en plus isolé dans le côté arménien. Il y avait un décalage entre la famille et lui. Quand on se retrouvait, il ne nous a jamais parlé de quoique ce soit. Il a eu une attitude qui était la sienne par rapport aux Arméniens. À la limite, ça l'aurait gêné que l'on rentre dans sa vie. Il y aurait eu des interférences. C'était son truc à lui. Nous avons été baptisés, mais quand il s'est aperçu qu'il ne pouvait pas communiquer, il sentait qu'il n'avait pas pu imposer... parce que c'était trop tard. Il a pratiquement coupé, il n'y a pas eu d'échanges. A-t-il bien été accepté par sa belle famille française... ? Oui ! pas de problème ! Ma grand-mère s'est simplement assurée qu'il était blanc et chrétien. Apparemment cela a été suffisant. On passait l'été aux Etats-Unis dans l'hôtel de mon père. Pendant des années, nous avons eu une vie familiale très dispersée. Chacun vivait sa vie de son côté. Mon père était bijoutier, ma mère une commerçante de Cannes renommée.* ”

L'isolement du père est évoqué à plusieurs reprises. Il s'agit d'un personnage secret, un peu froid, qui a renoncé à une quelconque transmission culturelle mais qui réhabilite son image sociale et d'autorité auprès de ses enfants par la fuite aux Etats-Unis. Cette décision lui confère un nouveau statut ; par l'éloignement géographique d'un ancien univers tout en rejet, qu'il a du reste accentué, il lève l'inhibition. Celle-ci engendrée, paraît-il, par « *l'impérialisme de la mère* » lui permet de réaliser son rêve d'une nouvelle place à reconquérir.

Nous pourrions nous demander si le choix social de nouer un mariage avec une femme issue d'un milieu rural ne participe pas d'une stratégie inconsciente du père pour “ se séparer ” et réaliser ainsi un souhait de départ prémédité. On reste étonnée tout d'abord par le degré de renoncement du père : “ *Oui, oui il n'a pas combattu* ” rétorque Alain, “ *Les enfants étaient d'un côté et lui de l'autre* ”.

---

<sup>48</sup> Sur cette question de la “ rencontre sociale ”, voir De Gourcy Catherine, 2005, *L'autonomie dans la migration, réflexion autour d'une énigme*, Paris, L'Harmattan.

Dans les creux de ses défaillances, de ses impuissances (y compris celle de prodiguer une paternité aimante) et des non-dits, le père a dessiné un trajet en « suspendant » les motifs de ses décisions, comme s'il ne pouvait pas expliquer, attendait des relais de paroles.

*“ Il n'a pas pu influencer le reste de la famille. En Amérique, il est resté dans son univers. Il fréquentait des Arméniens mais pas exclusivement. Surtout qu'il travaillait dans la bijouterie à New York où travaillent les Juifs à 99%. La plupart de ses amis étaient Juifs. Mais je pense qu'on était des étrangers pour lui ”.*

*“ Un jour, on faisait du labo, on enregistrait la phrase et l'on écoutait. La première fois que je m'enregistre en parlant arménien. J'ai entendu la voix de mon père, ça m'a fait la chair de poule. L'intonation, la voix. C'est le seul que j'avais entendu parler arménien. Je reproduisais l'intonation, les mots etc. ça veut dire quoi d'apprendre l'arménien ? C'est de « le » continuer ”.*

### ***Les déclics***

Alain<sup>49</sup> sera sans doute la personne qui affirmera de façon nette et tranchée, l'existence d'un “ déclic ”, terme qu'il emploiera à plusieurs reprises tout d'abord dans le Nord Nigeria en 1973. Au contact avec des voisins “ *un petit groupe d'Arméniens du Liban, une vingtaine de personnes* ” se concoctent des connivences : “ *Là, il y a eu un déclic. Ces gens-là, et bien je les connaissais. Je me suis découvert avoir une attitude complètement différente avec ces gens-là qu'avec les Français. Ils étaient comme des cousins. Il y a un lien qu'on ne peut pas rompre. Ce sont des gens que l'on connaît. On ne s'aide pas, on ne les aime pas forcément, mais on les connaît, la communauté c'est une grande famille* ”.

Ce thème de la reconnaissance « immédiate » est fort important. Il provoque de façon brutale, et imprévisible, une conscience d'appartenance dans une sorte d'image spéculaire renforcée et précipitant d'autres événements. Cette conscience vive est déconcertante par l'immédiateté qui reconnaît en l'Autre une part de soi<sup>50</sup>, agissant cette « identité idem ».

---

<sup>49</sup> Entretien du 28 avril 2000.

<sup>50</sup> Ricœur P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris.



Alain expérimente le pouvoir du nom, “ *chaque fois que l’on dit son nom* ” et ses multiples voyages du Nigeria en Arabie Saoudite vers ensuite Singapour, Dubarry et le Pacifique seront ponctués de ces événements—éveils au contact d’une présence arménienne ; découvertes nues et répétées qui accéléreront ses choix futurs.

Les anecdotes ne manquent pas de nous rappeler des détails mémorables tout comme ce tournoi de bridge en Arabie Saoudite en 1967 où des complicités clandestines vont se nouer avec « *un Gasparian devenu Gaspar* » face à des adversaires féroce­ment “ *ethn­icisés* ” et désignés « *Turcs* ».

*Ensuite je suis parti à Singapour ”. “ J’ai été expatrié, Français dans la Banque Indosuez anciennement Banque d’Indochine qui était un peu une Banque de l’Establishment, banque coloniale à l’Etranger. Et à l’Etranger on s’aperçoit que les gens ont un nom à particule, et souvent on a l’impression d’être le métèque. Je vous parle de cela, il y a 20 ans. Une sorte de réflexe colonial qui dit que “ nous on est encore mieux ”. Donc il y avait le concept du levantin. Du fait d’être arménien, ce n’était pas valorisant ”*

Tous les récits de voyage d’Alain sont marqués par ces micros événements qui vont orienter son parcours d’implication tardive dans la communauté arménienne. Alain est devenu le responsable de l’ A.A.A.S à Paris (Association Arménienne d’Aide Sociale) alors qu’il avait précisé son absence de familiarité avec “ *la vie communautaire* ”.

L’idée de processus est plus que jamais à reconsidérer, dans ces lieux-étapes de l’exil devenus lieux d’une reconstitution.

*“ À Singapour, il y a une Eglise arménienne qui date du début du XIX<sup>e</sup> siècle qui est la plus ancienne Eglise de Singapour. Il y avait une communauté très structurée au XIX<sup>e</sup> siècle avec la colonisation britannique et qui a progressivement disparu. J’ai été contacté par l’Eglise arménienne sans jamais avoir rien demandé. Les Singapourais disaient : « Puisqu’il n’y a plus d’Arméniens à Singapour, l’Eglise tombe dans le domaine public géré par la Société des Monuments Historiques ». Et moi, j’ai été contacté par l’Eglise, ils ont trouvé mon nom, je ne sais où. Et j’ai fait partie de l’Ephorie<sup>51</sup> et j’ai été trésorier de l’association culturelle. Il y avait un curé qui venait faire la messe tous les ans à Pâques et qui venait de Calcutta. Sans les avoir sollicité, on m’a rappelé à la communauté. J’ai découvert la communauté arménienne de*

---

<sup>51</sup> L’Ephorie est un terme abrégé qui désigne le comité de laïc de l’Eglise apostolique arménienne.

*Singapour, très variée, il y avait des vieux, très vieux, il y avait une maison de retraite. Là aussi, c'est encore des gens avec lesquels je n'avais aucune inhibition. Ils avaient un autre style, une autre histoire, mais bon, là aussi je me suis senti faire partie de ces gens là". Même dans ces communautés éloignées, Alain évoque « une communauté fraternelle », « un lien indissoluble ».*

*"Après, je suis parti dans le Pacifique, c'est un des rares endroits où je n'ai pas trouvé d'Arméniens. Ensuite je suis revenu en France en 1985, je n'ai pas eu de contacts avec la communauté arménienne.*

*Il y a eu un déclic à la mort de mon père en 1993 avec lequel je n'avais pas eu beaucoup de contacts culturels. Il y avait beaucoup de dualités entre mon père et ma mère. Quand ma mère est morte, elle a été enterrée à l'Eglise arménienne et il l'a mise ainsi sous sa coupe, définitivement, en nous disant qu'elle aimait beaucoup l'évêque. Quand il est mort, il a été enterré à l'Eglise arménienne. Après l'avoir enterré, pour moi, la boucle était bouclée. Il n'y avait plus d'Arméniens. « On évacue ». Il n'y avait plus d'Arméniens. Rideau, c'est fini. C'était la fin d'une histoire, la fin de l'Histoire de mon père qui était identifié comme le seul Arménien de la famille". Mon père nous a quitté, ça a été un déclencheur.*

On reste un peu surpris par le ton dur, violent, presque cruel de ce passage, nous obligeant à revenir sur l'expression « de haine créatrice ».

Alain opère un retour sur soi, alors qu'il a été encombré tout au long de son enfance par des tensions familiales insupportables. « Il n'y avait plus d'Arméniens » signifie la disparition de l'objet de haine dans ce « méli-mélo familial ».

La disparition du père rend possible le dégagement, ouvrant paradoxalement un espace identitaire marqué par l'espace de la langue du père : *"J'ai eu entre les mains des documents écrits en arménien qui avaient appartenu à mon père dont son extrait de naissance. Je me suis dit : "C'est l'extrait de naissance de mon père, je n'arrive pas à le lire. Il y a le père qui est toujours là, la recherche des origines....Et puis finalement, je me suis inscrit à l'Inalco en 1995, et puis voilà... J'ai compris l'attitude du père, j'ai compris beaucoup de chose : c'était capital pour lui. J'ai compris tout ça au cours de Monsieur Beledian sur la littérature de la diaspora, sur le parcours de ces gens-là. J'ai compris tout ça. Je me remets dans la peau d'un jeune oriental qui débarque à Paris. J'ai compris l'attitude, la réaction de mon père".*

En fin de récit, Alain revient sur une identité qu'il découvre, devenue valorisante : *“ Je me suis dit, j'ai un nom bizarre certes, mais ça correspond à une langue, à une culture, à une histoire. Pour quelqu'un de ma génération, ça a remis les choses en place de se rapprocher de son identité et d'intégrer toutes les composantes, aussi bien du côté arménien que du côté français ”*.

Alain revient au Père, en “ pensant ” le père, en pensant “ le Nom du Père ”, en s'identifiant à lui, en incorporant son nom : *“ Il s'isolait. De quoi s'isolait-il ?*

Jacques Hassoun<sup>52</sup> analyse cette fonction paternelle qui va bien au-delà du Père réel ou du Père imaginaire pour nous faire accéder à la notion de Père symbolique : *“ Ce père conjoncturel, hypothétique a quelque chose de profondément émouvant. Il n'est plus qu'un mot de la langue. Ce père réduit à un signifiant, un signifiant parmi d'autres, serait celui qui, incorporé, donne consistance à la langue et assure symboliquement la transmission du Nom ”*.

Alain comme tant d'autres sujets s'est engagé dans une action de réappropriation, réparant l' impuissance du père à transmettre, son renoncement à se prolonger, substituant les places, inversant dans la succession générationnelle l'énigme de la provenance : « d'où viennent les parents » décrit le psychanalyste Jean-Jacques Moscovitz à propos de la mémoire de la Shoah<sup>53</sup> *“ Mon père s'était isolé dans son arménité et il y avait les autres, ses enfants, sa femme. Ses petits-enfants ne l'intéressaient pas du tout ”*.

D'autres témoignages évoqueront par touches successives cette figure d'un père qui s'absente, absorbé par des rêveries ou encore déployant d'immenses efforts pour échapper au retour de la mémoire explosive et des vagues déferlantes du passé (récit de Boghos en 2000).

Sonia dont le récit en 2001 se caractérisait par une retenue constante ajoutera en 2002 des éléments importants sur la parole d'un père concernant son imaginaire des lieux : *“ Je vous ai raconté la jeunesse de mon père en Arménie, ainsi que je l'ai présente à l'esprit, car c'est de cette période-là, il nous parlait volontiers, de l'environnement*

---

<sup>52</sup> Hassoun J., 1995, "Du père de la théorie psychanalytique (de Freud à Lacan)" in *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Godelier M., Hassoun J., Arcanes, Les cahiers d'Arcanes.

<sup>53</sup> Jean-Jacques Moscovitz, 1988, *D'où viennent les parents ? - Essai sur la mémoire brisée* . Préface de Martin Melkonian, Armand Colin, coll. « L' Ancien et le Nouveau ».

*qu'il l'a vu grandir sans oublier le paysage. Je me rappelle qu'il parlait tout le temps du paysage qu'il avait connu dans son enfance...Les montagnes, le lac. Il avait toujours une tendance quand on allait en vacances en France à faire un rapprochement avec le paysage de son enfance". "Ce n'est pas facile de raconter des histoires pareilles... Non mais tout ça m'est revenu après-coup. J'ai essayé de savoir". Sonia renforce son récit premier " Mon père est décédé en 1968. Là, j'ai vraiment pris conscience de mon arménité. Je n'ai pas commencé tout de suite, mais j'ai vraiment pris conscience de la situation paradoxale de ne rien connaître de la langue, de la culture, du pays des ancêtres paternels. Ça m'a fortement bouleversé tout ça et j'ai eu envie de prendre conscience avec le pays".*

## 2. REVENIR SUR LES ERRANCES

Dans cette longue insomnie, des paroles, des chants, des personnages, des ruines encombrant de représentations opaques le paysage d'exil endeuillé. Mais tout comme un rêve, ces décombres, ces bribes, suggèrent une voie de passage à éclaircir, la nécessité d'un chemin à tracer. On pense à l'errance de voyage de l'artiste photographe Depardon, qui dans ces déplacements innombrables cherche à trouver « son inclination »<sup>54</sup>, à habiter l'espace du voyage lointain en le raccordant à des souvenirs. L'errance peut être entendue « *comme la trace de quelqu'un se déplaçant d'un point fixe sans arriver à relier les différentes étapes par lesquelles il est passé. Un petit peu comme s'il se poussait, de ricochet en ricochet* »<sup>55</sup>.

Des faisceaux de réseaux ont convergé tout au long de mon parcours intellectuel, et les enfermements dans des mémoires de la survivance ont suscité la recherche de « lignes de fuite » comme unique possibilité d'échapper à l'enkystement violent. La psychanalyse apprend le caractère inopérant de « ces lignes de fuite »<sup>56</sup> si elles se conçoivent dans l'esquive de la confrontation. À un stade avancé du parcours, on ne peut plus interrompre le mouvement de la confrontation et du projet de transformer le corps erratique en un déploiement des signifiants.

### 2.1. La trace du texte

Les empreintes laissées par les acteurs sociaux du terrain et celles de certains écrivains dessinent un territoire du savoir malléable, jouant sur plusieurs caisses de résonances et de réminiscences. Les matériaux soumis à l'effort d'interprétation interpellent l'invention subjective. C'est le cas des écrits littéraires m'ayant troublé par leur tonalité

---

<sup>54</sup> Depardon R., 2006, *La solitude heureuse du voyageur. Précédé de Notes*, Editions Points, p. 76.

<sup>55</sup> Douville O., 2008, *De l'adolescence errante. Variations sur les non-lieux de nos modernités*, Editions Pleins Feux, p. 10.

<sup>56</sup> Nous empruntons cette expression à Gilles Deleuze pour illustrer l'idée d'un décentrement constant, vecteur de nouvelles positions identitaires. Deleuze G., Guattari F., 1980, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Les Editions de Minuit, Paris. Voir également, Cherrier S., 2006, *L'errance*, Mémoire de Master II, sociologie et philosophie politiques sous la direction d'Etienne Tassin, Université Paris 7.

poétique, surtout les écrits du « hors lieu » à rapprocher d'un chant de la complainte, de la lamentation et qui s'origine dans le lien de l'exil « comme possibilité de créer un autre lien que nourricier, un lien de langage »<sup>57</sup>

Un retour dans une formation en sémiologie littéraire à l'Université Paris 7 a resurgi à partir du souvenir d'un ouvrage poétique d'Ossip Mandelstam, *Voyage en Arménie* qui avait été commenté par Pierre Pachet.

Le poète était fasciné par la langue arménienne aux "bottes de pierre" . " *La langue arménienne, elle, inusable : comme une botte de pierre. Oui, certainement, mot à paroi massive, interstice d'air dans les semi-voyelles. Est-ce à cela que tient son charme ? Non ! D'où provient donc l'attrait qu'elle peut exercer ? Comment l'expliquer ? ( ... ) Dans une théière de fer blanc, l'eau bouillante à gros bouillons, on y a jeté subitement une pincée d'un thé noir incomparable. Me voilà dans le rapport qui est le mien avec la langue arménienne* " <sup>58</sup>

" *Partout des paysannes aux visages larmoyants, aux gestes souffreteux paupières rougies, lèvres gercées. Leur démarche demeure amorphe comme si elles souffraient d'hydropisie ou de foulure aux chevilles. Elles se déplaçaient, semblables à des montagnes de loques éreintées, soulevant la poussière du bas de leurs jupes (.....) Le sourire de la paysanne arménienne, lorsqu'elle a atteint un certain âge, est d'une beauté indicible, empreint de noblesse, de dignité exténuée, d'une sorte de charme solennel, matrimonial* " <sup>59</sup>

Le souvenir de ce texte très riche en métaphores signalait que je n'avais pas rompu avec le texte poétique en ce qu'il faisait écho à la perception d'une culture aux tintements encore vivants, mais à découvrir sous les cendres et le sang. Dans le même temps, cette réminiscence « active » m'a permis de jauger des errances salutaires dans ce pas à pas fécond ; errances sans lesquelles je n'aurai pu localiser le lieu de ma quête. Et il me semble bien légitime de restituer les voix des Professeurs et les musiques de ces littérateurs grâce auxquelles le paysage se débroussillait.

Etrangéité et langue, « cet-être-chez-soi » dans la langue vers laquelle nous ne cessons de faire retour, deux thèmes majeurs qui sont au cœur de l'expérience d'exil engendrant

---

<sup>57</sup> Moreau T., « Après lecture de *Le Temps de l'exil* », PTAH, A.R.A.P.S, 2000-2002, 13/14, p. 137.

<sup>58</sup> Mandelstam O., 1984, *Voyage en Arménie*, Mercure de France, Paris, p. 96.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 107.

du « hors de soi » et du « hors lieu », des séparations de ce qu'il y a de plus séparé et que je reprend dans les dégâts de la catastrophe arménienne.

L'étrange, l'étrangeté, l'étrangéité renvoyaient à la déportation hors de la langue maternelle. En cela l'écriture exilique *re-suscite* l'épreuve d'un autre exil, celui que Derrida qualifie d'originale « La langue dite maternelle n'est jamais purement naturelle, ni propre, ni habitable. Habiter, voilà une valeur assez déroutante et équivoque : on n'habite jamais ce qu'on est habitué à appeler habiter. Il n'y a pas d'habitat possible sans la différence de cet exil et de cette nostalgie. »<sup>60</sup>

« Il arrive dès lors que notre étranger traducteur ne puisse se choisir d'autre patrie que celle des constructeurs de langues : des écrivains<sup>61</sup> ».

### 2.1.1. L'écriture de l'étrangéité

Les approches plus, tardives vers les écritures de la survivance comme nécessité ontologique, ont suscité le rappel d'une « écriture de l'étrangéité » m'autorisant à exposer d'anciens acquis qui ont étoffé « le savoir exilé ».

L'enseignement à STD (Sciences des Textes et des Documents) à l'Université Paris VII approchait au plus près les frontières de la littérature avec les sciences humaines et sociales, nous faisant entendre le texte écrit comme une pratique sociale à part entière. Tissu de volontés conscientes, d'instances inconscientes, de projections, le texte devenait un espace de restructuration à travers un mouvement d'abandon des places occupées tout en conservant les traces de son élaboration.

Le texte comme tissu de signifiante, comme carrefour de discours se décryptait sous les outils de la linguistique saussurienne, de la psychanalyse et sous l'entreprise sémiologique. La notion d'intertextualité remet en question la totalité close du texte littéraire, point de vue abordé par Sartre qui préfère parler de « praxis de la littérature ».

Dans la pratique de l'intertextualité, le texte est une forme toujours inachevée, une combinaison, le lieu d'un échange constant entre des fragments que l'écriture

---

<sup>60</sup> « L'exil originare est celui qui arrache, tout en l'y attachant, le sujet parlant à sa langue maternelle ». Derrida J., Malabou C., *La contre-allée*, Quinzaine Littéraire/I. Vuitton, 1999, p. 53.  
Derrida J., *Le monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1996, pp. 112-113.

<sup>61</sup> Kristeva J., 1998, « L'Autre langue ou traduire le sensible », *French Studies*, 52(4), Oxford, p. 386.

redistribue en construisant un texte nouveau à partir de textes antérieurs, détruits, niés, repris<sup>62</sup>. Nous acquiesçons toujours à cette distinction des fonctions de l'écriture entre écrivain/ écrivain proposée par Roland Barthes pour caractériser certains écrits de mémoire, sans objectif précis et simplement traversés pour faire de l'écriture *un lieu habité* : « écrire étant un verbe intransitif », « un homme qui intègre le pourquoi du monde dans un comment écrire », alors que pour l'écrivain, le langage est réduit au service d'une praxis »<sup>63</sup>.

L'hétérogénéité du texte comme dynamique entre plusieurs systèmes de signes est intéressante, en ce sens qu'elle définit l'intertextualité comme un tissu entre des codes, des fragments de langage sociaux, des figures du politique. Le texte, pour Roland Barthes, est un dialogue d'écriture, où tout l'espace historique, celui des formes, des structures, des écritures revient avec son temps propre ou, plus exactement, « ses » temps<sup>64</sup>. Cet auteur construisait une sémiologie de l'intime, déchiffreur de notre mythologie moderne, technicien de la démystification sociale<sup>65</sup>, chasseur des plis et des surplis du sens<sup>66</sup> ouvrant un champ considérable sur l'imaginaire et le pouvoir. Dans son ouvrage, *Fragments d'un discours amoureux*, nous avons été frappée par cette justesse du sensible liée à l'attente, qui en même temps réfractait des codes sociaux intériorisés, des *habitus*.

Son discours sur le langage performatif de la photographie<sup>67</sup> accompagne les récits de vie compilés ces dernières années dont nous parlerons plus loin. La photographie occupe une fonction singulière, corpus qui se dérobe à la tentative de classement : « toute entière lestée de la contingence dont elle est l'enveloppe souveraine », « reproduisant à l'infini ce qui n'a eu lieu qu'une fois, répétant mécaniquement ce qui

---

<sup>62</sup> Kristeva J., 1969, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil et Kristeva J., 1974, *La Révolution du langage poétique*, Seuil.

Il existe d'autres théories de cette notion d'intertextualité différentes, voire opposées à celle de Julia Kristeva (Genette).

<sup>63</sup> Barthes R., 1964, « Ecrivains et écrivains » (1960) », *Essais critiques*, Paris, Seuil, pp. 147-154.

<sup>64</sup> Barthes R., 1964, « Ecrivains et écrivains » (1960), *Essais critiques*, Paris, Seuil, pp 147-154.

<sup>65</sup> Julia Kristeva, adepte de l'aventure sémiologique de Roland Barthes, analyse le souci de démystification de l'écrivain qui consiste à déplier les menus détails formels, conduit à déceler les pièges ennuyeux de l'évidence ou du non-sens, déchiffrant la position de sens jusque et surtout dans la tonalité, Kristeva J., 1997, « Barthes : la saveur du désenchantement », *La révolte intime*, Fayard, pp. 151-175.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>67</sup> Barthes R., *La Chambre claire. Note sur la photographie*, 1980, *Œuvres complètes*, V, Seuil, 2002, pp. 791-890.



ne pourra jamais plus se répéter existentiellement » : « En elle, l'événement ne se dépasse jamais vers autre chose : elle ramène toujours le corps dont j'ai besoin au corps que je vois »<sup>68</sup>.

Nous avons eu l'opportunité d'assister à la création de la revue *Tel Quel* fondée par ces intellectuels « dissidents » qui promouvaient une écriture de la rupture, inassimilable au concept classique de texte écrit. Philippe Sollers clamait le bien-fondé du texte multidimensionnel qui se déforme sans arrêt, produisant des langages de la discontinuité. De cette nouvelle théorie du texte écrit, jaillissaient des interprétations du texte vers l'expérience des limites<sup>69</sup>.

De ces décodages, tous azimuts à partir du texte, bien des ramifications interdisciplinaires étaient possibles<sup>70</sup>.

Les références constantes à la psychanalyse nous permettaient de comprendre les textes de Freud, d'opérer à travers lui la rencontre de l'esthétique et de la littérature, de traiter de l'inégalité de reconnaissance des écrits de femmes célèbres dans une perspective féministe, de l'écriture de Proust à travers la figure maternelle omniprésente, de l'exil, du deuil et de la mélancolie.

Julia Kristeva nous donnait à lire la condition exilique de tout écrivain, nous invitait à sonder le discours mélancolique que l'on retrouve dans de très nombreux essais. Outre les références littéraires sur l'exil, la pratique analytique de Julia Kristeva avait élargi notre horizon. L'apport de la sémiologie littéraire concerne une ouverture du texte à la recherche de la trace, une sorte « d'inconscient du texte » distinct de celui de l'auteur comme de celui du lecteur<sup>71</sup> : « il s'agit d'ouvrir, dans et par la scène des représentations linguistiques, des modalités d'inscriptions psychiques pré ou trans-

---

<sup>68</sup> *Ibid*, pp. 792-793.

<sup>69</sup> Sollers P., 1968, *L'écriture et l'expérience des limites*, Seuil.

<sup>70</sup> Je garde en mémoire un exposé au séminaire de Julia Kristeva sur « phénomènes de possession et hystérie » où je tentais de dresser des passerelles analogiques entre les modes de catégorisation d'une science totalement occidentale (la psychanalyse) avec des expériences de la transe, décrites par les ethnologues en « milieu exotique » et obéissant à un dispositif collectif de remémoration d'une mythologie collective.

<sup>71</sup> Cette perspective n'a pas toujours fait l'unanimité parmi les cliniciens qui n'ont jamais rencontré « cet inconscient là ».

Anzieu D., 1981, *Le corps de l'œuvre, essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Gallimard, p. 11.

langagières qu'on pourra appeler sémiotiques, en retrouvant le sens étymologique du grec *semeion*- trace, marque, distinctivité<sup>72</sup>.

L'écriture « exilique » fut abordée de manière transversale en référence à l'étrange malaise du sentiment d'étrangeté décrit par Freud (*Unheimliche*. « étrange familier ») tout aussi fascinante qu'inquiétante, reliée à l'angoisse psychique et à celle de l'angoisse existentielle. Lacan s'appuyant sur l'*Unheimliche* montre que l'angoisse surgit quand le sujet est confronté au « manque du manque », dans le sens d'une inquiétante étrangeté où la réalité se détache du sujet dans une altérité toute et envahissante<sup>73</sup>.

Je projetais de mener une thèse sous la direction de Julia Kristeva. Mes hésitations étaient grandes et j'avais soumis un sujet sur un poète mystique arménien du Moyen Age, Grégoire de Narek et sur son œuvre magistrale « Narek »<sup>74</sup> dont un fragment « Le Livre des Prières »<sup>75</sup> était traduit en langue française.

Mais face à mon isolement linguistique , me rendant différente des supposés miens<sup>76</sup> , dans l'incapacité de faire face à la version originale du manuscrit écrite dans une langue arménienne ancienne (*le grabar*)<sup>77</sup> , j'ai renoncé à ce projet ambitieux pour me diriger dans une voie qui poursuivait l'écriture de l'altérité mais dans la rencontre avec les « ombres tutélaires de mon enfance » pour reprendre la jolie expression de Péro et les acteurs sociaux. L'hésitation linguistique, l'impossibilité d'appartenir pleinement à tel ou tel corps de langue a produit une étrangeté intériorisée où les « autres » apparaissaient comme des différents inaccessibles.

---

<sup>72</sup> Kristeva J., 1997, *Au commencement était l'amour*, le livre de poche, Hachette, p. 16.

<sup>73</sup> Roudinesco E., Plon M., 1997, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, p. 499.

<sup>74</sup> « L'appellation « Narek » aurait été donnée par le peuple. Il s'agit d'une œuvre écrite en 1001-1002 composée de 95 chapitres, la plus répandue dans la littérature arménienne classique (Le Livre des Lamentations, Le Livre des Messes, Le Livre des Heures etc). Selon certaines sources, des chapitres entiers et des fragments du « Narek » sont entrés dans les livres ecclésiastiques mais aussi dans les croyances populaires en matière de guérison (se débarrasser des mauvais esprits, des crises fiévreuses etc) ».

Article traduit de l'arménien par Nigoghossian K., *Encyclopédie Soviétique Arménienne*, Volume 8, Erevan, 1982, p. 203.

<sup>75</sup> De Narek G., 1961, *Le Livre de Prières*, Les Editions du Cerf.

<sup>76</sup> Dans son récit autobiographique *Ellis Island*, Georges Péro exprime cette aliénation du Même : Quelque part je suis étranger par rapport à quelque chose de moi-même ; quelque part je suis "différent" mais non pas différent des autres.

Robin R., *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Kimé, 2003, p. 44.

<sup>77</sup> Il s'agit de l'arménien classique, langue de la liturgie.

« Cette petite différence » dont parle Jean-Loup Amselle qui n'est pas seulement narcissique<sup>78</sup> devenait l'objet à saisir et à comprendre.

À l'inverse de la démarche de Leiris que nous développerons, mais sans doute séduite par son itinéraire, je me dirigeais vers une mesure de l'altérité sur fond de sentiment d'étrangeté entre moi-même et moi-même, moi-même et d'autres « semblables ». Entreprise non pas strictement autobiographique, ni calquée sur le retrait de l'observateur dans l'enquête ethnologique, ni bâtie dans une saisie du texte littéraire hors de la trajectoire du commentateur mais qui retenait de l'œuvre de Leiris, une confection savamment dosée de fragments d'existence faisant converger la vision ethnographique avec une littérature qui prodiguait le non-évanouissement de l'interprète.

Ce passage bien marqué dans le temps par un changement de cursus universitaire et d'institution de Julia Kristeva, Paris VII à Althabe à l'EHESS sera l'occasion de revenir sans cesse du référent texte à l'enquête de terrain et de les « penser » indissociables, tel le recto-verso d'une même feuille.

## **2.2. Lignes de fuites, décentrement : approcher les bords du vide**

A STD, certaines écritures étaient soigneusement sélectionnées, celle de James Joyce par exemple, écriture subversive, qui ouvrait un espace infini. En effet, ces écritures-là, ne prétendaient pas représenter la réalité, mais s'engouffraient dans la contemplation de l'abîme, s'y plongeant au risque de s'y perdre puis émergeant de cette plongée pour propulser un dire nouveau, autre, lui-même paradoxalement troué, abyssal. Le thème de l'errance, un peu comme la quête d'*Ulysse* qui n'a ni queue ni tête, ni début ni fin, établit un ton fluide, des cassures stylistiques, une perception perpétuelle du roman où l'errance annule les points de départ et d'arrivée. Ces écritures fondatrices du *non-lieu* se risquaient à sortir de l'emprise de la doxa afin que puisse advenir un dire, sinon inédit, du moins original, donnant à entendre et à voir le son et l'espace d'une différence d'avec le sens et les lieux communs, d'où la difficulté de saisie pour un large public.

---

<sup>78</sup> Amselle J-L., 2008, *L'occident décroché*, Stock, p. 53.

La création littéraire commence par la perception directe de ce qu'on éprouve dans le monde sensible, dans la mémorisation de ces expériences. Pour les auteurs comme Joyce, la littérature n'est pas un point d'achèvement qui tente de conceptualiser et de terminer ces émotions par leur « présentification discursive<sup>79</sup> ». Le texte continue l'errance ; le texte est un symptôme de l'errance, du trou originel et les mots ne constituent en aucune façon des remparts. Joyce incarnait la plus pure expression poétique de la dimension foncièrement « exilique » de l'écriture et de l'écrit, de toute écriture et de tout écrit littéraire par la fabrication et l'irruption d'une langue devenue autre à elle-même, où l'auteur s'abandonne totalement aux personnages et disparaît. Joyce témoigne de manière splendide des discordances de l'écriture avec la réalité ; au contraire son écriture amplifiait, redoublait ce sentiment d'inadéquation.

Tout comme le film, *L'Année dernière à Marienbad* qui avait marqué ma génération par le ton nihiliste et onirique incarnée par le corps sans pesanteur de l'actrice Delphine Seyrig, liane ondulante, ces écritures de la dilution suscitaient l'ennui du vivant dans l'idée d'une vaine cohérence, illusion de l'illusion, absurdité de l'existence, séduction exercée par une extraterritorialité insondable que cette littérature prodiguait, avec pour vertu de nous déporter, de nous transporter dans l'engouement du vide.

L'étrangéité surgissait de l'exposition de la béance, réveillait une angoisse de la dissolution, permettait de localiser par et dans le texte une « schizoïdie » comme phénomène originel, entre tragique, naufrage et catastrophe subjective. De la déstructuration prônée dans certains écrits littéraires des années 1960\_1970 surgissaient un paysage de la désolation, un malheur du monde, une remise en cause de la nécessité du vraisemblable. Ce ton repérable dans le nouveau roman où « se délivrer du sujet » incarnait aussi sa dissolution a peut-être subi les ondes de choc d'Auschwitz, après « trauma » ayant défiguré toute forme de croyance en un quelconque nœud de sens, y compris celui de la mise en intrigue du roman. La césure d'Auschwitz implique de toute évidence l'obligation de repenser l'activité de penser<sup>80</sup>.

Ce que je souhaite exprimer ici c'est la dimension quasi irremplaçable de certains écrivains pour la traduction d'un vide qui se mesure par une contradiction des intentions

---

<sup>79</sup> Expression empruntée à Ouellet P., 2000, *Poétique du regard, Littérature, perception, identité*, Limoges : PULIM, p. 31.

<sup>80</sup> Voir la référence à Adorno selon laquelle Auschwitz a prouvé de façon irréfutable l'échec de la culture, Muhlmann G., « Pensée et non-pensée selon H. Arendt et T. W. Adorno », *Tumultes*, numéro 17-18, 2002, p. 288.

dès lors que le sentiment d'exil s'en remet à l'écriture comme traduction d'un symptôme.

La focalisation sur le symptôme réduit l'aventure de l'écriture et ne peut rendre compte du mouvement de « l'habiter » que l'écriture redistribue dans « une composition de lieux » : *« l'écriture naît et traite du doute avoué, de la division explicitée, en somme de l'impossibilité d'un lieu propre. Elle articule un fait constamment initial, à savoir que le sujet n'est jamais autorisé par un lieu, qu'il ne saurait se fonder en un cogito inaltérable, qu'il reste étranger à lui-même et privé à jamais d'un sol ontologique et donc toujours en reste ou en trop, toujours débiteur d'une mort endettée par rapport à la disparition d'une substance généalogique et territoriale, lié à un nom sans propriété »*<sup>81</sup>.

La littérature du vide comme celle de Maurice Blanchot opère d'une pensée du dehors<sup>82</sup>, qui se dessaisit de toute philosophie de l'existence. Cette inquiétante étrangeté apparue dans un certain espace littéraire rompant avec la notion de trajectoire d'un individu, résolument anti-historique et engageant une révolution rhétorique de l'accidentel et de la gratuité<sup>83</sup>, du fuyant, de l'inutile, m'ont été utiles pour cerner un savoir exilé impalpable et qui m'apparaît sans cesse prolonger cet infernal balancement entre présence/absence, vide/plein, dedans/dehors, dissolution/reconstitution, dicible/indisible.

Et en cela, je peux désormais affirmer que mon passage de l'étude du texte vers la rencontre avec des sujets dans le cadre d'enquêtes et d'un cursus en anthropologie a été motivé par une tentative de reconfiguration de l'indisible.

---

<sup>81</sup> De Certeau M., 1975, *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, p. 286.

<sup>82</sup> « Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à chaque instant non seulement de ce qu'il vient de dire mais du pouvoir de l'énoncer ; c'est le laisser là où il est, loin derrière soi ». « Parvenu au bord de lui-même, il ne voit pas surgir la positivité qui le contredit mais le vide dans lequel il va s'effacer ». Foucault M., « La pensée du dehors », *Critique*, juin 1966, 229, p. 528.

<sup>83</sup> Dans *L'illusion biographique*, Bourdieu s'en réfère à Alain Robbe-Grillet pour appuyer l'idée que la « vie dotée de sens, au double sens de signification et de direction » peut-être une illusion : « L'avènement du roman moderne est précisément lié à cette découverte : le réel est discontinu, formé d'éléments juxtaposés sans raison dont chacun est unique, d'autant plus difficiles à saisir qu'ils surgissent de façon sans cesse imprévue, hors de propos, aléatoire ». Robbe-Grillet A., 1984, *Le miroir qui revient*, Paris, Editions de Minuit, p. 208, cité par Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, p. 70.

### 2.3. Les écritures de la transgression

C'est au cours des années 1970, que nous avons eu l'opportunité de découvrir des auteurs tournés vers des écritures anthropologiques de la transgression. Un DEA sur Georges Bataille et la question du sacré avait donné lieu à la rédaction d'un article jamais soumis à la publication<sup>84</sup> et dans lequel l'ouvrage *L'Erotisme* occupait une place centrale pour l'analyse d'« un hors de nous » qui dissout le sujet<sup>85</sup>, qui le liquéfie, rendant caduque toute prétention à l'unité d'une vie.

Bataille définissait le sacré ou l'expérience mystique non dans le rapport à la transcendance mais comme une expérience de l'évanouissement du sujet, un sujet constamment « en procès » selon le propos de Julia Kristeva sur l'« expérience intérieure », faisant naître le sentiment de la continuité retrouvée (éternité), un *Autre absent*, dans le mouvement de la mort dans la vie, dans le principe d'effusion. L'ouvrage *L'Erotisme* comme expérience des limites se situe à la croisée de la réflexion anthropologique, de l'œuvre littéraire et de la réflexion philosophique. Il avait suscité dans le même temps, la lecture des thèses de René Girard qui soutient que « la violence constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré »<sup>86</sup>. Les théories de la victime sacrificielle, de la violence purgatoire, du principe de fusion communautaire, du meurtre fondateur susciteront notre curiosité intellectuelle. Indéniablement Bataille évoquait la violence à l'origine de l'écrit.

Dans une sorte de projet « inconscient » au sens d'un projet sourdement décidé mais non parvenu à son énonciation claire, recouvert de toutes sortes d'impossibilités aliénantes, y compris celle de mon autorisation d'accès au savoir, j'accumulais dans une visée sélective des éléments qui me permettraient beaucoup plus tard de rompre le brouillard. En définitive, le thème de la violence et celui du principe sacrificiel chez Bataille, ouvraient un espace de l'écriture et un espace anthropologique de l'excès qui renvoyaient « à la mort dans la vie » pour reprendre une expression de Bataille, et sans nul doute attaché à la question génocidaire qui est aussi affaire de transgression.

---

<sup>84</sup> Hovanessian M., 1980, *La fascination amoureuse dans la mystique*. Texte dactylographié (voir annexe).

<sup>85</sup> Bataille G., 1957, *L'Erotisme*, Editions de Minuit, Paris, p. 30.

<sup>86</sup> Girard R., 1972, *La violence et le Sacré*, Paris, Grasset, p. 52.

### 2.3.1. Michel Leiris : le vrai projet, l'écriture comme savoir-faire. De l'Autre étrange à l'étrange de soi-même

L'éphémère Collège de Sociologie, fondé par Georges Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris (1937\_1939), inventait les notions de dépense improductive, réintroduisait les valeurs du don, du partage d'un sens sacré, de la fête, du sacrifice, d'une expérience de l'écriture de la « mise à nu »<sup>87</sup>. Dans le texte du manifeste, on peut lire : « *L'objet précis de l'activité envisagée peut recevoir le nom de sociologie sacrée, en tant qu'il implique l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait la présence active du sacré. Elle se propose ainsi d'établir des ponts de coïncidence entre les tendances obsédantes fondamentales de la psychologie individuelle et les structures directrices qui président à l'organisation sociale et commandent ses révolutions* ». <sup>88</sup> Ce projet laisse poindre un autre objectif : celui d'une critique de la sociologie universitaire française. Ne pas être une « communauté de savants mais une communauté virulente », un collectif de la « dépense », notion chère à Bataille et qui traduit un engagement de la pensée-corps dans l'action. Cet engagement où l'on peut se consumer est métaphoriquement représenté chez Michel Leiris par la Tauromachie, lieu du risque, tout comme l'écriture<sup>89</sup>, où l'on se sent tangent au monde « *tout comme le matador qui tire du danger couru occasion d'être plus brillant que jamais et montre toute la qualité de son style à l'instant qu'il est le plus menacé : voilà ce qui m'émerveillait, voilà ce qui m'émerveillait, voilà ce que je voulais être* ». « *Introduire l'ombre d'une corne de taureau dans une œuvre littéraire* » pour transformer l'écrit en acte, et poursuivre le regard ethnologique de « *pousser le particulier jusqu'au bout pour atteindre à l'objectivité par le maximum de subjectivité* »<sup>90</sup>.

Ces thèmes récurrents ouvraient des scènes d'affrontement entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, propulsant le sujet « hors de lui » et qui met en scène la mort dans le

---

<sup>87</sup> Voir en ce sens l'écriture féminine de Laure, compagne de Georges Bataille. *Les Ecrits de Laure* se composent d'un corpus de lettres, réunies à sa mort par Bataille et Leiris. On peut véritablement lire ces écrits déchirés par la révolte comme une écriture du dépassement de soi dans une ivresse du corps perdu, du corps tragique. *Les Ecrits de Laure*, 1985, préface de Jérôme Peignot, coll. Change errant, Pauvert.

<sup>88</sup> Hollier D., 1979, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, coll »Idées », p. 24.

<sup>89</sup> Voir les pages admirables de Michel Leiris « De la littérature considérée comme une tauromachie ». Leiris M., 1973, *L'âge d'homme*, Gallimard, pp. 9-24.

<sup>90</sup> Leiris M., 1934, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, p. 214.

mouvement même de la vie. Moment intraduisible pour Bataille dans l'écriture du désordre, et qui, chez Leiris, plus rationaliste, empruntera les chemins du projet autobiographique.

Ces auteurs étaient engagés dans la quête « de moments fugitifs », ceux de la transgression alliés à une écriture « de tous les possibles » ; Leiris participera à des cérémonies de transe lors de ses expéditions ethnologiques qu'il reprendra par la suite dans ces écrits faisant valoir les aspects théâtraux de tout rite de possession.

Ces auteurs n'ont pas directement traité de la question de l'exil. Mais, ils ont signifié et commenté des expériences de « bord », de limites, de décentrement du soi, d'effusion du sang, et de sentiment du tragique aussi, de dépropriation de l'existence, de dénuement. Ils ont rapporté les bouleversements intérieurs liés à des expériences « hors normes » , annihilant les repères habituels, plongeant le sujet dans son évanouissement , « là où la vie se joue » disent-ils, et qui me faisaient penser à certains écrits d'exil où la privation du lieu anthropologique suscite des déchaînements intérieurs, des efforts pour « une marque à poser sur le temps », « pour donner un peu d'assurance aux noms et affronter les longues caravanes de l'oubli »<sup>91</sup>.

De toute évidence, ces auteurs ont noué des connivences avec une démarche qui « ne cesse de défaire cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité »<sup>92</sup> car le texte anticipe, décrit, témoigne, participe d'une activité totale de l'être<sup>93</sup>, d'une multiplicité d'éclairages<sup>94</sup> et de découvertes. Dans une préface rédigée en collaboration avec Ariane Deluz (1998) pour un numéro du *Journal des Anthropologues*, consacré au statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie<sup>95</sup>, nous écrivions qu'il serait considérablement réducteur de ramener la recherche d'une vue complète de l'homme chez Leiris à la seule introspection personnelle. La notion « d'homme total », renvoie à

---

<sup>91</sup> Voir le texte poétique de Mahmoud Darwich sur l'exil palestinien. Darwich M., 2007, *Une mémoire pour l'oubli*, Babel, Actes sud, p. 20.

<sup>92</sup> Michel Foucault évoquait les parentés entre l'ethnologie et la psychanalyse dans la mesure où « elles ne cessent de défaire cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité ». Foucault M., 1966, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard. Foucault M., 1966, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.

<sup>93</sup> Leiris M., 1966, *Brisées*, Mercure de France.

<sup>94</sup> *Ibid.*,

<sup>95</sup> Deluz A., Hovanessian M., « Introduction. Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie », *Journal des anthropologues*, n°75, 1998, p. 8.



celui qui se placera volontairement au carrefour des expériences les plus variées afin d'atteindre à l'exploration la plus complète du monde où nous sommes projetés.

Leiris témoigne d'un moment charnière dans son passage de l'ethnographie à la littérature. Avant ses désillusions, rapportées dans *Miroir de l'Afrique* sur le statut de l'ethnologie coloniale, cette discipline, qu'il magnifiait dans un premier temps, débordait le champ de toutes les connaissances ; elle était la science polyvalente par excellence, celle qui naissait d'un regard entier. Ce qui l'anime du point de vue scientifique, c'est la séduction du savoir ethnologique dans sa visée holistique, proche de la notion de fait social total de Mauss. " Le véritable ethnologue ne se contente pas d'un humanisme de raison pure, mais cherche à prendre une vue complète de l'être à travers sa double existence de produit de culture et de parcelle de nature". Cet idéal, il l'explique comme une réaction à la faillite de l'Occident, "travailler à sa propre libération" écrit-il.

En 1931, Michel Leiris est invité à se joindre comme secrétaire archiviste à la mission Dakar-Djibouti organisé par Marcel Griaule. Ce long voyage qui s'achève en 1933 dans des conditions éprouvantes donne lieu à un journal tenu quotidiennement où Leiris décrit, sans retenue, le travail rude de collecte du patrimoine africain proche parfois du « vol manifeste » ou du pillage de la part des ethnologues européens. Marcel Griaule, chef de l'expédition, lui reprochera ce témoignage ainsi que ses faiblesses envers les informateurs indigènes et son comportement irritant d'européen qui singe les habitants en participant directement au dispositif de la possession. Il y a des pages admirables de *l'Afrique Fantôme* qui dépeignent l'impossibilité d'être admis comme un « même », et d'être sans cesse renvoyé à sa condition d'étranger. Lorsque Emawayish la jeune possédée parle *zar* avec ses compagnes, Leiris a l'impression d'être tenu à l'écart, toléré et admis, mais qui, en véritable étranger doit ignorer les conversations les plus secrètes. Il craint à ce titre que la cérémonie n'ait été montée uniquement pour lui plaire mais cette perception n'entache pas son désir de participation totale : "*Je remets de l'encens dans le feu, faute de pouvoir parler à Malkam Ayyahou. Pour moi seul, elle redit l'oraison et, me sentant comme son fils, je m'incline sous sa bénédiction*". Peu importe au fond pour Leiris la question de la distance ou de la proximité, l'important étant les restitutions basées sur de vraies rencontres, c'est-à-dire l'expérience directe avec celui qui était assigné dans la nomenclature de l'ethnologie coloniale à la place de l'Autre radical, l'« indigène ».

Il avait également le projet d'une ethnologie qui ne soit plus unilatérale, qui s'élaborerait par des ethnographes africains dans les sociétés occidentales. Remettant profondément en question le statut de l'informateur et la possibilité d'une immersion totale, il analyse son attirance pour l'Afrique par une quête éperdue d'identité.

Il « mettra en acte » cette prise de conscience à travers l'activité d'écriture littéraire et en délaissant l'ethnologie. Son entreprise autobiographique<sup>96</sup> sera guidée par le désir de s'analyser comme un objet de connaissance en empruntant cependant à la méthode ethnologique des règles d'organisation des matériaux (il consignera ses rêves sur des fiches de façon très méthodiques, tiendra un carnet de bord pour y noter des souvenirs et leur contexte d'apparition, etc.).

Cette immersion engagée m'a toujours fascinée, de même que ce retournement de l'interprète sur lui-même où l'expérience de terrain est constituée en épreuve initiatique, comme un travail de construction d'une représentation de la réalité sociale rebondissant sur la subjectivité du chercheur et aboutissant à la démolition des fantasmes d'exotisme<sup>97</sup> dont le paradigme reste *l'Afrique Fantôme*. Mais de cette démolition du fantasme, Leiris va tirer profit, en opérant tel un vrai alchimiste<sup>98</sup>, la transformation de l'étrangéité en un projet rationnel de connaissance de soi.

Leiris a concrétisé dans mon parcours, la rencontre de l'ethnologie et de l'activité d'écriture et j'ai été très influencé par son œuvre qui lors d'un travail de Maîtrise a suscité le désir de recueillir directement son témoignage sur ce passage de l'expérience directe de l'ethnologue à l'écriture, sur la nature de ses connivences avec le Collège de Sociologie<sup>99</sup>.

La complexité de son « tressage » selon Lejeune<sup>100</sup> a privilégié une pratique d'écriture d'où l'on peut dégager un savoir-faire : écriture para freudienne dans l'analyse des

---

<sup>96</sup> Leiris M., 1946-1976, *La règle du jeu. I Biffures, 1948 ; II Fourbis, 1955 ; III Fibrilles, 1966 ; IV Frêle bruit*, 1976. Paris, Gallimard.

<sup>97</sup> Pierre Bourdieu, préface à l'ouvrage de Paul Rabinow.  
Rabinow P., 1988, *Un ethnologue au Maroc*, Hachette, p. 10.

<sup>98</sup> Voir son goût pour l'alchimie dans un roman inspiré de la technique surréaliste.  
Leiris M., 1946, *Aurora*, Paris, Gallimard.

<sup>99</sup> Il s'agit d'un entretien inédit jamais publié. Précisons la qualité d'accueil de l'ethnologue, d'une humilité touchante nous ayant accordé un rendez-vous par écrit de sa main tremblante. Enfin, cet entretien révèle mon projet de raccorder l'homme à l'œuvre, de comprendre la signification accordée par Leiris sur « l'expérience d'une vue complète ».

<sup>100</sup> Lejeune P., 1975, *Lire Leiris, Autobiographie et langage*, Bibliothèque du XX<sup>e</sup> siècle, Editions Klincksieck, p. 154.

rêves méthodiquement et soigneusement consignés, libre association, figures allégoriques où l'essentiel n'est pas de suggérer une chose représentée, ni l'idée symbolisée mais la forme de leur relation. Autant de moyens littéraires utilisés pour dégager « une ligne d'illusion » dans le rapport du fantasme à la réalité afin de nous donner à lire la brisure du fantasme<sup>101</sup>.

Il se peut bien que se mettent en place des rudiments d'une parole non aplatie, mode d'expression qui pourrait contenir l'intention de renouer avec une parole critique et qui traverse toute l'œuvre de Leiris, celle d'un mode politique de la protestation et de la dénonciation<sup>102</sup>, affilié à une connaissance engagée de soi.

### **2.3.2. Un fragment de mon roman familial**

J'explique dans un article<sup>103</sup> (2007), comment une sorte de gymnastique du mouvant peut s'interpréter comme un geste du sauvetage. Ma situation « carrefour » entre des disciplines a puisé aussi, ses raisons, dans une position occupée au sein d'une histoire familiale. Mon histoire de vie est affiliée à un roman familial migratoire et d'exil dont les schémas déréalisant ne manquent pas, surtout en ce qui concerne le rapport au statut de la victime. La démarche qui consiste à revenir sur une place occupée dans un roman familial comme prédisposant à un type de regard sensible sur le monde n'est plus si originale et quelques chercheurs s'y sont aventurés (Marié, Ostrowetsky, Lapierre, etc.).

Il faut simplement distinguer différents usages dans l'utilisation des éléments de la biographie personnelle. Ils peuvent être introduits comme moteurs d'explication d'un choix au travail de recherche ou contribuer à démystifier « le field work souvent constitué en épreuve initiatique » pour restituer « ce qu'il est », c'est-à-dire un travail de construction d'une représentation de la réalité sociale<sup>104</sup>. L'objectivation du sujet ne doit pas être confondue, précise Bourdieu « avec la complaisance à soi-même, la

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>102</sup> Voir l'article inédit de Michel Leiris introduit par Jean Jamin, « La sculpture africaine » où une fois encore Leiris dénonce une interprétation de cet art lié « à la pénétration des habitudes d'agir et de penser inhérente à notre civilisation capitaliste moderne ». « La sculpture africaine, Michel Leiris, ethnologue et écrivain (1901-1990) », texte établi, présenté et annoté par Jamin J., 1998, *Journal des anthropologues*, 75, pp. 11-29.

<sup>103</sup> Hovanessian M., « Des sommes d'identités narratives : vers la promesse rêvée d'un corps de l'écriture », *op. cit.*

<sup>104</sup> Pierre Bourdieu in Rabinow P., *op. cit.*, p. 11.

confession intimiste ou l'évocation littéraire », mais présente le grand mérite de ne pas réduire le sujet ethnologue à « des tâches d'enregistrement ».

Ma posture semble plus complexe encore, puisque « le retournement de l'interprète sur lui-même » hors de « la confession intimiste » concerne à la fois des injonctions psychiques (coudre et restaurer) qui vont organiser un rapport exigeant et contraignant au terrain. Ne pas tomber dans la subjectivité et maintenir une froide observation et distance, tentatives de maîtrise entre ces deux pôles qui a été constamment présente et qui pourraient bien rendre compte de la structure nouée de l'objet de recherche à atteindre.

Je parle d'une réalité de sujet travaillée par son histoire au sens freudien, afin d'explicitier un travail de restitution « par le témoignage dans son rapport avec la notion de responsabilité et la question de l'articulation entre l'histoire personnelle et l'histoire collective »<sup>105</sup>.

Il ne s'agit pas de porter de jugements, ni de prétendre transmettre des messages mais de comprendre l'élaboration d'un espace du savoir qui a pris corps à travers les manques qui l'ont produit. Espace du savoir qui ne cherche pas à accumuler du sens mais à le délier, d'une déliaison qui ne détruit pas l'objet scientifique mais met en scène son inachèvement et qui peut se heurter au positivisme scientifique.

À mon avis, la tâche d'enregistrement et l'enquête ne sont pas des exercices plus fastidieux et plus crédibles en matière de rationalité que l'exercice qui consiste à raccorder des subjectivités. Cela n'est pas moins scientifique que l'addition de strictes délimitations de l'enquête empirique (que nous pratiquons du reste), même si les raccords sont moins directement liés à l'impératif du résultat, moins directement accessibles dans la mesure où ils brassent des temporalités apparemment disjointes favorisant l'apparition de rivages pas toujours immédiatement traduisibles.

Je livrerai un moment significatif de mon histoire personnelle afin de justifier d'un décentrement du regard, d'un glissement constant et que j'ai défini plus haut comme un mouvement entre dedans et dehors, entre distance et proximité et qui est devenu le lieu de mon discours.

---

<sup>105</sup> Levallois A., « Témoignage et histoire : une approche de la singularité contemporaine », *Une psychanalyste dans L'histoire, op. cit.*, p. 161.

Une rencontre à l'Espace Rachi en 1999<sup>106</sup> réactualisait un fragment peu raconté, presque tabou au sein de mon histoire familiale. Une rencontre « transgressive » intercommunautaire s'était concrétisée à travers une alliance matrimoniale d'ascendants Juifs et Arméniens, celle de mes grands-parents maternels, issus de ces faubourgs de Constantinople et dont les circonstances m'échappent encore en partie.

Pour en revenir à cet épisode, il n'a rien au fond d'extraordinaire lorsque l'on connaît la population composite de Constantinople, ce site portuaire qui a la particularité d'être le creuset de relations intercommunautaires à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et même au début du XX<sup>e</sup> siècle, malgré le déclin de l'Empire.

On peut constater une sociabilité de voisinage et même deviner un cosmopolitisme avant l'effondrement progressif de l'Empire ottoman lié à l'entrée en modernité avec la pénétration occidentale . Par contre, si les minorités vivaient côte à côte, elles délimitaient symboliquement leurs contours par l'espace, présence grecque ou juive ou arménienne plutôt marquée dans tel ou tel quartier<sup>107</sup>, formant plutôt des communautés dirigées par une hiérarchie religieuse distincte, possédant un système d'établissement scolaire différencié. Ces communautés fonctionnaient effectivement avec leurs propres normes et traditions et faisaient preuve d'intolérance sur les règles d'alliance qui proscrirent les mariages intercommunautaires, « mariages mixtes tout autant stigmatisés que soigneusement dissimulés par les familles »<sup>108</sup>.

Rien d'étonnant non plus à ce que la rencontre de mes grands-parents se soit nouée lors d'un départ migratoire, la sortie de "Turquie", d'autant que la Turquie en plus de l'exode arménien, voit l'émigration de nombreux minoritaires (Grecs, Juifs, Assyro Chaldéens) empruntant ces fameux « bateaux de la traversée » incarnant l'accès à une seconde vie,

---

<sup>106</sup> « Perspective comparée entre la diaspora juive et la diaspora arménienne », Table ronde organisée par *L'Arche*, Espace Rachi, Paris, le 25 mars 1999.

Hovannessian M., « Juifs et Arméniens » l'appartenance communautaire et l'expérience de la rencontre », *L'Arche*, le mensuel du judaïsme français, n°506, avril 2000, pp. 88-91.

<sup>107</sup> Ce marquage territorial des « communautés » a été décrit également pour la ville de Smyrne.

Georgelin H., *La fin de Smyrne, Du cosmopolitisme aux nationalismes*, CNRS Editions, avril 2005.

La troisième partie de cet ouvrage que nous avons commenté pour une recension dans *L'Homme et la Société* (2005/1) traite des moments de rencontre et des temps de la sociabilité intercommunautaire obéissant à des décalages calendaires et qui organisent des formes de réciprocité de l'échange dans le temps, garantissant la civilité entre personnes « vivant dans des systèmes référentiels explicites différents ».

<sup>108</sup> Varol M-C, 1998, « La vision de l'Autre chez les Juifs de Balat : les Arméniens », *Revue du Monde arménien moderne et contemporain*, tome 4, p. 36.

plus liée à une migration d'aventures chez les Juifs<sup>109</sup>, malgré toutes les incertitudes liées aux conditions de vie des "terres d'accueil".

Le renvoi à cet épisode « intime » pourrait sembler anecdotique, mais il introduisait lors de cette table ronde axé sur un parallélisme de la comparaison entre Juifs et Arméniens<sup>110</sup>, un point de rencontre qui déjouait la comparaison froide. Et il y a lieu de signaler l'abondance de critères plausibles pour justifier de la comparaison. Mais, je pointais combien cette rencontre pulvérisait la superficialité de tels critères pour introduire un autre niveau d'analyse moins formel et qui questionnait les identifications à l'œuvre dans le champ symbolique.

J'y fais allusion à cet endroit, car cette rencontre sourde, occultée au sein de mon histoire familiale a multiplié le rapport au non-dit sur lequel se greffait le déni du génocide arménien. Cette filiation secrètement dissimulée m'a conduite, compte tenu des transmissions inconscientes et violentes, à interioriser « une place » désignée par les membres de la famille et de la communauté arménienne nourrie de rumeurs, comme une « place » de la frontière, presque illégitime et secrètement entretenue. Par des processus énigmatiques liés à la transmission l'on m'a désignée comme un sujet « portant » une faute, celle d'une grand-mère juive ayant subi non seulement l'anathème de « sa communauté » mais aussi pénétrée le monde arménien, intrusion provoquant dans le roman familial des aptitudes à des « mises à l'écart », des redoublements de violence qui concernaient l'héritage arménien mais que l'on déplaçait dans des zones plus tolérables.

Mes lectures de René Girard sur la théorie du bouc émissaire et de Daniel Sibony sur la « la haine du désir » montrent comment un système de valeurs peut se maintenir à condition d'exclure celui qui incarne l'écart à la norme, et trouve là, des résonances on ne peut plus criantes. Mais plus que la figure du bouc émissaire, je pense avoir occupé la place d'un dépositaire de mémoires, pas plus enviable du point de vue de la projection des fantasmes des autres, attirés en une cible désignée, vers laquelle chacun « dépose » les causes d'un mal être, évitant ainsi l'interrogation si risquée de soi.

---

<sup>109</sup> Benveniste A., 1989, *Le Bosphore à la Roquette*, L'Harmattan. Voir également Benveniste A., 1998, « Le récit migratoire ou l'identité instable », *Journal des Anthropologues*, 75, pp. 85-94.

<sup>110</sup> La comparaison a porté essentiellement sur les ondes de choc du génocide arménien et de la Shoah à travers la problématique de la reconnaissance. Sociologues, Historiens et psychanalystes étaient conviés ainsi qu'Alain Finkielkraut, philosophe, qui développait les thèmes de son ouvrage *Le Juif imaginaire* (1980). Il reprenait son propre itinéraire psychologique, de l'ostentation à la fidélité et sur la nécessité d'une mémoire de l'Holocauste opposée à la banalisation de l'innommable.

De cette illégitimité de l'appartenance, je pense en avoir tiré une heureuse posture, transformant le stigmate en un lieu de passage, stimulant à la fois une quête réflexive mais aussi un regard sur les violences internes des « communautés » et les processus de fabrication de la différence excluante. Enfin, cette empreinte de la différence illégitime suscite toujours des lectures compréhensives sur cette haine de l'autre dont l'antisémitisme représente pour moi la forme la plus radicale.

Si je fais référence à cette posture, c'est pour témoigner d'une rencontre qui en même temps qu'instituant un croisement d'histoires marquées par des persécutions, lourdes à gérer en ce qui concerne l'héritage, a compté bien plus que l'introduction d'une simple différence dans l'ordre de la filiation. On peut parler d'une rupture "agissante" dans l'identification aux repères normatifs du lien social, une signification symbolique et sociale de la différence, réanimant les violences, une identification au même sur fond d'une altérité inacceptable conduisant à un exil redoublé et en même temps consolidant un projet à venir. Cette rupture a agi sur le regard, celui d'un ethnologue averti de ne pas « se laisser prendre »<sup>111</sup>, ni dans une proximité trop proche, ni dans une distance trop lointaine.

Et dans cet ordre d'idées, je me souviens d'une réflexion d'Anahide Ter-Minassian, historienne du politique et spécialiste de la « question arménienne » à la fin du XIX<sup>e</sup>, qui, au moment de ma soutenance de thèse, précisait que ma place décalée par rapport à la communauté arménienne, ce décentrement du regard avait favorisé le travail d'enquêtes que j'inaugurai alors comme une nouvelle approche <sup>112</sup>.

Le savoir exilé implique de briser toute forme d'enfermement et de certitude, de peser les mots et de rompre les effets de la taxinomie, de la mettre en défaut. L'errance ou l'exil ne peut se saisir que dans une fluidité, dans une pensée de la nuance et du vacillement.

Cette position de la fluidité nous semble au cœur du savoir exilé comme retour au « désêtre ». Position proche de fin des adhérences identificatoires, l'identification étant

---

<sup>111</sup> On pense à l'expérience de terrain de Jeanne Favret-Saada qui décrit la manière dont elle a été « prise » dans son objet et les places qu'elle a occupé dans le discours de la sorcellerie, son insertion dans le réseau qui a engendré une écriture dialogique, consciente à la fois du sujet de l'énonciation (l'anthropologue elle-même) et du sujet de l'énoncé (le paysan du Bocage). Favret-Saada J., 1978, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard.

<sup>112</sup> Précisons mon souhait de mener cette thèse en dehors du champ des études arméniennes de Paris représenté essentiellement par des historiens à cette époque.

une fabrique du continu et qui signe pour certains psychanalystes la fin de la cure . Mais nous voudrions nuancer ce point de vue : nous préférons évoquer un processus analytique toujours en marche à celle de la vogue, un peu tyrannique, de « fin de cure ». Selon nous, les identifications continuent toujours à travailler le sujet, mais avec cette différence que dans un processus analytique avancé le sujet est capable de différencier les identifications mortifères à celles qui lui sont bénéfiques.

L'anthropologue confronté à ce savoir qui ne peut isoler la réalité singulière d'un arrière-fond incommunicable devient obligatoirement un passeur de mémoires « dans un renouvellement du sens, pour sortir du manichéisme c'est-à-dire pour ouvrir des espaces transitionnels et transactionnels, des lieux ouverts pour échapper à la radicalité du tout ou rien, qui est une impasse théorique et pratique »<sup>113</sup>.

Nicole Lapierre dans son travail de quête-enquête<sup>114</sup> sur les Juifs de Plock introduit cet arrière-paysage à son existence de sujet qui a conditionné sa vision du monde et de chercheur. L'auteur écrit que le « travail du rêve d'une sociologue rêvant de son travail est une piste sur laquelle on peut s'aventurer » et que l'on n'y rencontre pas plus de mirages que « dans les allées étroites d'un objectivisme rectiligne »<sup>115</sup>. L'auteur avoue : « *j'ai eu du mal à me départir d'un doute sur la légitimité de cette recherche* » d'autant qu'elle se heurte aux injonctions péremptoires des écrits sur Auschwitz qui pensent que plus rien ne peut se dire ou s'écrire : « *garder le silence, afin de ne pas ajouter à l'innommable, les fadaïses littéraires ou sociologiques* »<sup>116</sup>.

Il y a tout lieu d'accorder de l'importance à certains fragments biographiques du chercheur qui explorant les conditions d'une transmission mise en défaut a été personnellement concerné et affecté par ce sentiment « d'inquiétante étrangeté » (au sens où Freud dit « inquiétant » ce qui aurait dû rester dans le monde du caché et qui est venu au jour). Cela aiguise le regard, affine le rapport aux matériaux. Dans ces histoires

---

<sup>113</sup> Marié M., 1996, « Les terres et les mots, une trajectoire dans les sciences humaines », in *Sociologues en ville*, Sylvia Ostrowetsky ed., L'Harmattan, p. 42.

<sup>114</sup> « *Disons que le point de départ dont un rêve sur les crématoires a relancé le projet de « sonder le passé » fut la certitude qu'il existait un arrière-paysage à mon existence de sujet au présent, qui conditionnait ma vision du monde et expliquait cet étrange décalage ressenti au quotidien entre moi et les autres, entre mon vécu du temps présent et celui de ne pas y appartenir totalement du fait de cette toile tendue derrière moi* ». Lapierre N., 1989, *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plock*, Plon, p. 13.

<sup>115</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>116</sup> *Ibid*, p. 22. L'auteur cite Steiner G., 1969, *Langage et Silence*, Paris, éd. du Seuil, p. 167.



d'exil des catastrophes, il s'agit moins de transmissions défailantes au sens d'une démission de transmission qu'un impossible de transmission.

De cette sensibilité particulière du chercheur en découle très certainement une aptitude à débusquer d'autres voies de passage comme certains fragments d'écrits littéraires post-catastrophiques<sup>117</sup> que j'ai utilisés.

Mais ce sont surtout les récits de vie que j'ai collectés depuis les années 1988 jusqu'à nos jours, qui rendent compte, d'une panne de la transmission qu'évoque Legendre<sup>118</sup>, d'un trou béant avec le principe de forclusion énoncé dans *Le lien communautaire*<sup>119</sup>. Le principe de forclusion<sup>120</sup> est à mettre en parallèle avec ce qu'évoque Janine Altounian, « de ce qui, chez les victimes des effacements politiques, est condamné à rester dans ce monde du caché sans pouvoir s'échanger avec l'extérieur et qui désagrège l'intériorité du sujet »<sup>121</sup> ; ce que Nicole Lapierre évoque aussi sous l'expression de « fracture irrémédiable ».

### ***Le vacillement créateur***

Le beau texte poétique de Georges Pérec, *Ellis Island* témoigne de cet égarement devenu ferment esthétique :

« ce que moi, Georges Pérec, je suis venu questionner ici, c'est l'errance, la dispersion, la diaspora. Ellis Island est pour moi le lieu même de l'exil, c'est-à-dire  
Le lieu de l'absence de lieu, le non-lieu, le nulle part.

---

<sup>117</sup> L'expression de « littérature post-catastrophique » appartient à Krikor Beledian. Il entend par cette formulation, l'espace-temps qui suit le processus de la Catastrophe de 1915 (*aghed*) et où la littérature trouve son achèvement. Elle concerne une littérature qui se met en place à partir de 1922 dans les communautés arméniennes dispersées dans le monde et plus spécialement en France.

Beledian K., « Exils et territoires symboliques », *Hommes et Migrations*, n°1265, janvier-février 2007, p. 192.

<sup>118</sup> Legendre P., 1990, *Filiation, fondements généalogiques de la psychanalyse*, Paris, Fayard.

<sup>119</sup> La forclusion se distingue « des mécanismes d'oubli », notion introduite également à propos des stratégies de réussite sociale.

Hovanessian M., « La réussite sociale et l'amnésie du passé », *Le Lien communautaire*, op. cit., p. 162

<sup>120</sup> « Alors que le refoulement exige que soit reconnu l'élément à refouler comme existant, « la forclusion y serait figurée par un trou originel qui ne serait jamais susceptible de retrouver sa propre substance puisqu'elle n'aurait jamais été autre que substance de trou, et qu'il ne pourrait être comblé toujours imparfaitement que par « une pièce » pour reprendre le terme freudien ».

Leclaire S., « A propos de l'épisode psychotique que présente l'homme aux loups », *La Psychanalyse*, vol. 4, PUF, 1959, p. 97.

<sup>121</sup> Altounian J., « Emprise et démantèlement du déni », *L'Histoire trouée négation et témoignage*, l'Atalante, sous la direction de Catherine Coquio, 2004, p. 274.

*C'est en ce sens que ces images me concernent, me  
Fascinent, m'impliquent,  
Comme si la recherche de mon identité  
Passait par l'appropriation de ce lieu-dépotoir....  
(...) ce qui pour moi se trouve ici  
ce ne sont en rien des repères, des racines ou des traces,  
mais le contraire : quelque chose d'informe, à la limite du dicible,  
quelque chose que je peux nommer clôture, ou scission, ou coupure,  
et qui est pour moi très intimement et très confusément  
lié au fait même d'être juif*

*je ne sais pas très précisément ce que c'est qu'être juif  
ce que ça me fait que d'être juif*

*c'est une évidence, si l'on veut, mais une évidence  
médiocre, qui ne me rattache à rien ;  
ce n'est pas un signe d'appartenance,  
ce n'est pas lié à une croyance, à une religion, à une  
pratique, à un folklore, à une langue ;  
ce serait plutôt un silence, une absence, une question,  
une mise en question, un flottement, une inquiétude :*

*une certitude inquiète,  
derrière laquelle se profile une autre certitude,  
abstraite, lourde, insupportable :  
celle d'avoir été désigné comme juif,  
et parce que juif victime,  
et de ne devoir la vie qu'au hasard et à l'exil <sup>122</sup>*

---

<sup>122</sup> Perec G., 1999, *Ellis Island*, P.O.L., pp. 57-58.

### 3. PASSEURS D'EXPERIENCES D'EXIL : UNE PRAXIS

La maturation d'une problématique aussi complexe obéit à des échos qui se réveillent au cours de l'élaboration et se reconnectent ; processus qui contribue à définir la notion d'étape non équivalente selon nous à une succession de tranches ou d'épisodes mais de l'ordre du saut.

#### *Étendue du terrain*

Je fus conviée à une réflexion collective au séminaire « Gens des villes » de l'Institut d'Urbanisme de Paris en 1996. Plutôt que d'illustrer « la pluridisciplinarité », les rencontres proposées dessinaient « un autre territoire du savoir », un lien entre le chercheur, « ce qu'il est, ce qu'il fut, ses origines sociales, sa biographie particulière et son objet »<sup>123</sup>, « allant de l'ego histoire à l'anthropologie des communautés, de l'ethnologie de l'Afrique contemporaine à celle du marché de Carpentras, de la sémiotique des usagers à la sémiotique du déplacement »<sup>124</sup>.

Mon travail avait intéressé les organisateurs ; ils en avaient retenu une anthropologie des communautés mais aussi « une quête réflexive », un « rapprochement d'une anthropologie et d'une sociologie de la migration avec la psychanalyse » concernant « la mémoire pulvérisée pour faire entrer et réhabiliter un passé forclos dans l'ordre du langage »<sup>125</sup>. Je conserve un souvenir marquant de ces rencontres qui, à travers la construction de l'objet, interrogeait le regard du sociologue et de l'anthropologue façonné à la fois par sa formation académique et par une trajectoire plus intime. Ces réflexions revenaient sur l'utilisation de certains concepts et sur « les emprunts hasardeux d'une discipline à l'autre » et les « attitudes savantes déterminées ». Elles se dirigeaient vers un type de savoir où s'organisaient des prises de vue latérales sur d'autres lieux que les champs constitués. Nous tissions des points de rencontre autour des trajectoires des chercheurs, transformant dans certains cas le chercheur en un

---

<sup>123</sup> Ostrowetsky S., 1996, « Sociologues en ville. Introduction », *Sociologues en ville*, sous la direction de Sylvia Ostrowetsky, L'Harmattan, p. 21.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 28.

« passeur de frontières », bricoleurs de concepts<sup>126</sup>. Cette notion de passeur de mémoire, introduite par Sylvia Ostrowetsky, je l'ai reprise bien des années après, lors de mon travail sur la mémoire de l'exil. Elle se distingue selon moi du concept de médiateur qui sous-entend le rôle de relais d'un tiers dans la sphère institutionnelle.

Le concept de passeur convertit le langage réflexif, « une sorte d'autobiographie intellectuelle raisonnée croisée d'une réflexion épistémologique sur la nature des sciences humaines »<sup>127</sup>, vers une posture qui fait éclater les frontières entre objectivité pure et subjectivité, visible et invisible.

Reprenons l'analyse de Sylvia Ostrowetsky : *« Il faut prendre le terme de passeur comme un concept, celui des passages de ligne de démarcation, d'une discipline à une autre, celui des transgressions habiles, celui d'un médiateur entre cultures dominantes et dominées. Passeur entre savoir et savoir-faire, passeur entre subjectivité et objectivité, passeur entre individu et société. Le passeur fait de la frontière justement un lieu de passage »*<sup>128</sup>. L'idée de « passeur » jette des ponts entre « l'œuvre du chercheur » et son « espace interne ». La dynamique de cette opération qui appelle « un public » permet de saisir que la société n'est pas un fait externe mais doit être travaillé au sein d'une expérience spécifique.<sup>129</sup>

Cette légitimité de l'expérience, étendue aux événements traversés et vécus m'a permis d'élargir la notion de terrain. Le terrain ne concerne pas uniquement la présence dans un lieu géographique ou dans une unité sociale pour l'analyse au présent des rapports sociaux, mais relève d'une configuration beaucoup plus complexe. Le terrain c'est aussi l'étendue des raccords et des associations que les signifiés recueillis en un lieu empirique vont permettre de réaliser avec d'autres temporalités, interpellant d'autres supports, d'autres lieux de passage pour former une sémiotique mixte.

Cette idée des « lieux de passage » a permis de déployer les enjeux dans la construction du lien communautaire<sup>130</sup>. De ce consentement partagé à la déconstruction, la

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>127</sup> Marié M., « Les terres et les mots, une trajectoire dans les sciences humaines », *Sociologues en ville*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>128</sup> Ostrowetsky S., *op. cit.*, p. 15.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>130</sup> Le « communautaire » était-il le résultat d'une projection collective, un objet de croyance fabriqué par les volontés individuelles des représentants, un fantasme du chercheur ? Ou bien un espace social

dimension anthropologique du « territoire communautaire » pouvait se concevoir comme projection d'une territorialisation psychique où l'écriture de ce territoire fonctionnait comme « réécriture et réorganisation du symbolique »<sup>131</sup>.

La restitution de situations d'interaction produites sur le terrain engageait aussi une réflexion sur le statut de l'écriture comme tissu d'intersections entre des mémoires recueillies, prolongées par la subjectivité du chercheur imprimant sa propre mémorisation. Daniel Vidal, travaillant sur la mystique et invité à cette journée, avait insisté sur l'écriture comme métaphore du territoire, dans la mesure où l'un et l'autre ressortaient du même principe d'altérité, de différence, de violence, de secret et que, tout ce qui peut valoir comme principe d'altérité ou d'« étrangeté » comme condition et fondement de l'identité du territoire, lui paraissait valoir de la même façon comme condition de l'écriture<sup>132</sup>.

L'irruption de la notion de passeur m'a permis de comprendre à quel point je tournais autour d'une question cruciale dépassant la problématique « communautaire » et ses tiraillements internes, à quel point la réflexivité engagée dans le travail d'écriture concernait une problématique hautement plus difficile à traiter : l'histoire d'un déni et de ces effets dévastateurs par rapport à laquelle l'écriture occupait une fonction particulière. Il y avait là une autorisation à tordre mon objet « communautaire » dans ses replis cachés afin d'en révéler le « non-dit » signifiant et déjouer la clandestinité. Avec cette journée, je dépassais l'idée du dispositif d'enquêtes pour me réapproprier la condition du sujet héritier d'une histoire génocidaire et qui concernait un rapport à la destruction.

Gérard Althabe présent à ces journées était éloigné de la sémiologie, mais son regard « décrypteur de sens » et « décrypteur de l'Autre » avait laissé possible cette anticipation. Grâce à sa finesse d'analyse, son ethnologie développait à travers l'implication du chercheur, une dialectique intériorité/extériorité. Il avait fort bien compris que dans ce passage de l'enquête ethnologique au texte, il y avait un passage qui concernait une articulation de sujet, des glissements opérés du sujet-chercheur-

---

observable au sein duquel se développait des réseaux de solidarité, des lieux de sociabilité, des échanges économiques, des classes de notables ; bref des formes "d'agir ensemble ».

<sup>131</sup> Hovanessian M., « Territoires de l'émigration », *Sociologues en ville, op. cit.*, p. 57.

<sup>132</sup> Vidal D., « Les territoires de l'altérité », *Sociologues en ville, op. cit.*, pp. 54-55.

observateur-narrateur-auteur vers une fonction de l'écriture, comme preuve témoignante de la rencontre entre eux et nous, comme preuves témoignantes d'une « grande histoire ».

### **3.1. Une anthropologie des temporalités**

Gérard Althabe, par les longues réflexions qu'il développait au sein de l'Equipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle (ERAUI) à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales a de toute évidence façonné mon rapport au terrain. Bien avant la soutenance de ma thèse (1990), je participais aux activités scientifiques de l'équipe.

Nous devons rajouter à son dispositif méthodologique et épistémologique qu'il préconisait d'importantes lectures dévoilant le dispositif réflexif de l'ethnologue qui a constamment les yeux ouverts sur lui-même et la façon dont cette posture conditionne son « entrée » et sa « sortie » du terrain. De nombreux ouvrages reviennent sur « le travail d'analyse qui s'accompagne d'un travail d'auto-analyse, lent et difficile »<sup>133</sup>. Malinowski, Lévi-Strauss, Paul Rabinow, Favret-Saada, Clifford Geertz et tant d'autres encore nous livrent ces regards sur l'autre, qui s'aiguisent en même temps qu'ils bousculent les certitudes sur soi et le bien-fondé du travail de terrain où le doute, l'insécurité, les velléités de repli, de fuite s'installent et illustrent l'enquête de terrain comme une praxis déroutante.

Je renvoie le lecteur à un article publié en 2005 dans le *Journal des anthropologues* en hommage à Gérard Althabe intitulé « une anthropologie des temporalités ». Cet article revient sur les postures de l'ethnologue dans son souci de croiser une *épistémè* et un savoir accumulé sur les conditions de l'observation dans les sociétés holistes, avec une expérience singulière, la nôtre, née de notre rapport au terrain et les regards portés sur « l'autre étranger » au sein de nos sociétés modernes ou postmodernes, urbaines, complexes et industrialisées.

La démarche heuristique développée par Gérard Althabe, qui procède par tâtonnements, nous convie à effectuer des va-et-vient et des raccords entre des niveaux qui se cumulent ou se superposent dans la lecture d'un acte ou d'un événement qui se

---

<sup>133</sup> Bourdieu P., « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°150, décembre 2003, p. 56.

configure sur plusieurs échelles et résonances, plusieurs paliers de sens. Ces exigences méthodologiques notamment pour ce qui concerne la longue durée sur le terrain se constituent comme un rempart aux discours médiatisés qui éclaboussent notre quotidien de rumeurs et d'interprétations globalisantes qui emportent le détail, sa fonction signifiante.

Sa théorie de l'implication du chercheur sur le terrain relevait d'une « herméneutique du dialogue », où la rencontre et l'échange ordinaires avec d'autres étaient analysés à partir des projections que le chercheur suscitait, tout en étant lui-même sensible à l'image renvoyée. L'immersion sur le terrain engage en effet une analyse du concept de situation, c'est-à-dire d'un point de vue où se projettent « mutuellement des horizons »<sup>134</sup>. De ce point de vue, la théorie d'Althabe empruntait à l'ethnométhodologie et à l'interactionnisme symbolique des outils d'enquête évidents<sup>135</sup>.

Il faut revenir sur cette posture de recherche, insufflée par l'étonnante disposition à la communication orale de Gérard Althabe, où la curiosité intellectuelle dans l'acte même de l'énonciation impulse un déroulement de la pensée, un discours, qui cherche dans l'acte d'élocution, la rationalité du propos. Voilà une position fondamentale du savoir qui détruit dans son principe toute forme de dogme et demeure pour moi un principe d'ouverture.

Althabe instituait une sorte de distance critique au cœur même du dialogue en situation, permettant d'adjoindre à la situation présente, « son advenir », en créant une dualité en mouvement. Il insistait en effet sur « la production d'un projet mutuel, non écrit, dans le but déclaré (et partagé) de comprendre la vision du monde par rapport à soi-même et à son univers »<sup>136</sup>.

Pour des raisons sans doute liées à un certain goût pour la largesse orientale, j'accorde à l'oralité une sorte de prééminence sur d'autres formes de transmission en raison d'une « économie de la dépense » pour reprendre l'expression de Bataille, don de la parole hors de toute clôture et qui se dévoile dans le registre de l'Autre. Dans le flot de paroles,

---

<sup>134</sup> Fava F., 2005, « Pour une anthropologie de l'écoute », *Journal des anthropologues*, 102-103, p. 443.

<sup>135</sup> Voir ainsi Goffman E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

<sup>136</sup> Ferdinando Fava insiste en ce sens sur les influences de la pensée de Gadamer sur Althabe.

la trace, c'est l'autre qui la marque, affirme Edmond Jabès<sup>137</sup>. Maryse Tripier me précisait afin de relativiser l'idée « d'un héritage culturel actif » que dans l'écriture, l'Autre, le lecteur, destinataire supposé était toujours différé. Dans l'échange oral, l'Autre est incarné dans un face à face, destinataire abrupt d'une certaine manière, prêt à saisir l'échange, à répondre dans une immédiateté que le temps de l'écriture contrecarre pour nous faire entrevoir un temps de l'étirement.

L'idée d'un « horizon des points de vue » est intéressante. Cette phénoménologie doit être distinguée d'une science du comportement telle qu'elle a été développée par Georges Devereux<sup>138</sup>, à travers les relations entre observateur et observé. L'ethnologue a ainsi de manière pionnière introduit la subjectivité du chercheur comme ressource, « ses motivations profondes », la nécessité de son introspection pour élucider le rapport à l'objet de recherche. Il a mis le doigt sur l'angoisse précédant l'investigation afin d'accéder aux enjeux épistémologiques du savoir produit. L'œuvre de Devereux a été incontestablement importante notamment par la création de « l'ethnopsychanalyse »<sup>139</sup>.

Dans les années 1980-1990, nous avons bien peu d'outils théoriques pour traduire certains dispositifs de la subjectivité dans le rapport au terrain et le thème de la mémoire sélective du chercheur qui ne choisit pas « par hasard » tel ou tel objet de recherches, opérait une certaine fascination. Pourtant Althabe n'utilisait pas Georges Devereux comme une référence incontournable : les rapports entre observateur et observé n'étaient pas filtrés par les concepts empruntés au registre de la psychanalyse (le transfert et le contre-transfert) mais introduisaient une herméneutique du dialogue, dans la communication ordinaire. Grâce à l'idée de « projection », il introduisait des points d'intersection entre l'anthropologie et la psychanalyse à partir d'intuitions

---

<sup>137</sup> Jabès E., 1984, « Dans les marges du livre », *Le langage dans la psychanalyse* sous la direction Green A., Diatkine R., Jabès E., Fain M., Fonagy I., Confluents psychanalytiques, Les Belles Lettres, pp. 276-300.

<sup>138</sup> Devereux G., 1980, *De l'angoisse à la méthode*, Paris, Flammarion.

<sup>139</sup> Certaines critiques portent cependant sur le surgissement d'une « ethnopsychiatrie » comportementale transformant la psychanalyse en psychologie du « moi », où l'autre restait enfermé dans une problématique de l'objet culturel et où les héritiers de cette pensée « mettaient en place une forme exotique de « psychiatrie transculturelle » réservée aux seuls migrants. Olivier Douville, 2005, « En quoi la démarche de Gérard Althabe concernait les cliniciens », *Journal des anthropologues*, 102-103, p. 448.

Anne Levallois évoque du point de vue de sa pratique analytique « une psychologie du moi » de Devereux élaborée dans un moralisme, qui en fin de compte, établit une équivalence « entre le bien et le normal, le mal et le pathologique », Levallois A., *op. cit.*, pp. 196-197.



confirmées par le terrain : sur la construction de la relation, sur le retour d'un refoulé, sur le non-dit et le caché, sur la nécessité d'accorder de l'importance aux modifications du chercheur revenant transformé de ses incursions et qui infléchi de nouveaux comportements chez les acteurs rencontrés. Il ouvrait la possibilité de restaurer la complexité relationnelle du terrain en figures empiriques, en privilégiant un horizon des échanges ordinaires et ce n'est que beaucoup plus tard, à son décès, que j'ai eu connaissance de son ancienne formation de psychologue.

### **3.1.1. Le thème de l'étranger dans la ville**

Le colloque de l'AFA (Association Française des Anthropologues), « Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France » qui s'était tenue en 1986 a été un événement important. Nous avons participé à l'atelier dirigé par Gérard Althabe sur la « production de l'étranger ». Je faisais alors mes premiers pas dans le monde des colloques académiques et sous la sollicitation des membres de l'équipe, j'avais rendu compte des prémisses de mes enquêtes.

Je ne partage absolument plus le contenu de l'article issu de cette communication. Alors doctorante, je cherchais des outils théoriques et méthodologiques et j'attendais du côté de l'auditoire, des remarques susceptibles de me faire progresser. Je reste très redevable à Gérard Althabe de m'avoir « lancé » dans le monde des débats scientifiques au cours desquels j'ai enrichi mes connaissances, affiné mes points de vue par le détour d'autres perspectives me permettant de comprendre la différence entre un savoir produit par une intériorisation de stéréotypes et un savoir empirique.

Le but de cette manifestation consistait à faire le point sur les divers éclairages de la recherche en sciences sociales sur le thème des sociétés multiculturelles. L'idée d'une « défense des droits civiques des minorités » y a beaucoup été débattue en même temps que la nécessité d'explorer la construction des catégories de l'altérité dans des rapports de force. Des points de vue consensuels ou divergents apparurent selon lesquels par exemple, il fallait favoriser l'expression de « cultures en mouvement » au détriment du concept d'acculturation<sup>140</sup>, extrêmement ambigu, pouvant connoter une injonction, celle

---

<sup>140</sup> Béreau M., « Le discours ethnologique et la question de l'autre », *AFA, Vers des sociétés pluriculturelles*, bulletin N°25, octobre 1986, p. 76.

d'un mouvement qui devrait tendre vers les normes de la société dominante. Disons que les motifs politiques parcouraient constamment la problématique du multiculturalisme.

L'anthropologie du présent attachait une importance significative aux modes de production de la figure de l'étranger dans la ville, l'altérité étant entendue non comme dimension d'une réalité culturelle mais partie prenante des processus sociaux qui construisent « les autres ». Gérard Althabe expliquait comment à partir d'une enquête dans la cité, la catégorie négative de l'étranger avait émergé comme une production imaginaire, leur imputant la dégradation matérielle de la cité<sup>141</sup>. Cette perspective était traitée à travers une ethnologie des banlieues où la pratique d'immersion dans le terrain permettait de rendre compte des conditions de vie du sous-prolétariat urbain que Colette Petonnet<sup>142</sup> avait également restitué .

Cette option anti-essentialiste s'inscrivait dans une démarche qui refusait de catégoriser l'Autre, s'insurgeait contre la folklorisation de l'étranger et projetait de mettre au jour des processus de domination. S'inspirant des travaux de l'Ecole de Chicago, de l'ethnométhodologie et de la sociologie interactionniste tout en préconisant une filiation avec l'anthropologie classique, l'anthropologie urbaine utilisait la métaphore de la ville comme scène de la vie quotidienne. Les études portaient sur des raisons sociales et univers sociaux et leurs relations avec les structures de pouvoir dans la ville : la pauvreté, les études sur la bourgeoisie, les crimes, la déviance, les institutions sociales, les pratiques professionnelles, les nouveaux rituels, les ajustements culturels et sociaux des migrants, les entreprises.

Le raccordement d'un monde microsocial avec des processus sociaux à un niveau global, la compréhension d'un mode de communication interne qui renvoyait à la prise en compte de réalités qui se situent à l'extérieur du terrain d'investigation, la dimension comparative, fortifiaient une pratique de l'ethnologie et de l'anthropologie qui ne s'éteignait pas avec la fin des sociétés dites exotiques. Pourtant, la ville « réseau des réseaux »<sup>143</sup> barrait l'accès aux exigences d'un rêve à la Malinowski, celle de saisir une

---

<sup>141</sup> Althabe G., Selim M., 1987, « Production de l'étranger et xénophobie », *Vers des sociétés pluriculturelles : études comparatives et situation en France*. Paris, ORSTOM, pp. 379-381.

<sup>142</sup> Petonnet C., 1982, *Espaces habités. Ethnologie des banlieues*, Paris, Galilée.

<sup>143</sup> L'ouvrage de l'anthropologue Ulf Hannertz devenait une référence en anthropologie urbaine. Hannertz U., 1983, *Explorer la ville*, Paris, Minuit. Nous avons utilisé sa théorie d'un point de vue méthodologique lors d'un colloque important en ethnologie afin de montrer que la théorie des réseaux sociaux impliquait des fluidités et que les allégeances des « groupes », des « communautés » étaient multiples.

« totalité » du présent en faisant table rase de l'histoire. L'ethnologue avait planté sa tente en plein air dans une stratégie d'isolement et d'immersion et avait opté pour une distance culturelle maximale et un regard dépouillé de présupposés<sup>144</sup>.

Isaac Joseph parlait alors « d'éclatement des territoires ethniques »<sup>145</sup>, de dissolution des « ghettos » pour y privilégier les réseaux de relations sociales. L'on ne pouvait plus critiquer l'anthropologie dans sa propension à figer de l'altérité. La méthode suscitait des renouvellements conceptuels pour construire cette « sociologie transversale<sup>146</sup> des relations interethniques », pour aborder les questions ethniques dans les nombreuses situations d'interaction. Dans la labilité des mémoires du déplacement elle permettait aussi la restitution de frontières d'un dedans et d'un dehors, d'un ici et d'un ailleurs et qui constitue un thème récurrent chez les immigrés.

Il faut comprendre dans ce temps de redéfinition de la pratique anthropologique, la fascination exercée par l'anthropologie urbaine qui réunissait de nouveaux adeptes dans la certitude d'une possibilité de poursuivre une pratique d'observation malgré les dissociations croissantes des activités sociales, culturelles, politiques et économiques à l'intérieur même de nos sociétés modernes et post-modernes.

L'ouvrage de Catherine Quiminal (1991)<sup>147</sup> est remarquable *d'une anthropologie du changement* et dépasse cette fausse rupture épistémologique entre l'avant et l'après de la pratique ethnologique. Dans *Gens d'ici et d'ailleurs*, l'auteur restitue des « chocs » de représentations déployés par les migrations Soninké en France où *l'Etranger déplacé* est confronté à un nouvel ordre social qui s'appuie sur l'ancien pour reconquérir le nouveau, détours sans cesse renégociés avec l'ancien espace de la société d'origine. L'on voit bien se profiler des luttes entre la reproduction des formes d'autorité et de pouvoir villageois, devenant espace imaginaire, avec une réalité d'immigré dépossédée

---

Hovanessian M., 1989, "Réseau et communauté. La quête d'une proximité", Actes du Colloque du Centre d'ethnologie française et du Musée national des arts et traditions populaires, *Anthropologie sociale et ethnologie de la France*, Collection de la bibliothèque des cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain. Ed Peeters, p.61-69

<sup>144</sup> Le journal intime de Malinowski, « hors texte », ouvrage posthume, témoigne de l'énorme contrainte de son projet. Il laisse libre cours à l'expression de sa subjectivité et de son animosité à l'égard des indigènes. L'ethnographe n'hésite pas à déprécier constamment les indigènes avec qui ils partagent le quotidien. Cf. Malinowski B., 1981, *Journal d'ethnographie*, Seuil.

<sup>145</sup> Joseph I., « Urbanité et ethnicité », *Terrain*, n° 3, octobre 1984, pp. 20-31.

<sup>146</sup> Simon P-J., « L'étude des problèmes de minorités et des relations inter-ethniques dans l'anthropologie et la sociologie française », *Pluriel Débat*, n° 32-33, 1982-83.

<sup>147</sup> Quiminal C., 1991, *Gens d'ici, Gens d'ailleurs*, Christian Bourgois éditeur, Paris.

de son espace et où le lieu du « foyer » se substitue à la communauté villageoise et tient lieu de resserrement des liens. Disons que l'étude introduit de façon pionnière, une anthropologie qui s'attache à travailler sur les ruptures produites par le déplacement où deux espaces se confrontent mêlant rudes difficultés matérielles de « l'ici » et projections dans un ailleurs.

Les convocations à la restitution des logiques « du dedans » mais pour les anticiper dans un débat plus général ont déterminé mon investigation sur une « communauté » d'où des connivences familières me parvenaient dans le partage de rumeurs, de moments festifs, de souffrances. En tant que directeur de ma thèse, la perspective d'Althabe condensait tous mes attendus de dialogues et de rencontres avec une population particulière sans toutefois m'enfermer, ni enfermer la population en question dans une vision exotisante, folklorisante, ethnicisante.

Dès lors, cette ethnologie substituait aux seules descriptions ethnographiques minutieuses, hyper formalisées, une dynamique des relations où le chercheur devenait à la fois le traducteur et l'inducteur : « *Nous serions tenté de définir l'ethnologie urbaine comme une phénoménologie. C'est-à-dire qu'il s'agirait d'une méthode d'analyse qui restitue très finement les phénomènes observés, qui sont aptes à fournir une description précise, aussi bien de ces derniers, des conditions d'observation, que de la position de l'observateur, de la conscience qu'il a du fait d'observer* » <sup>148</sup>.

Il faut bien reconnaître que tous ces indices étaient propices à impulser une recherche où le travail de subjectivation pouvait occuper une place. À mon avis, le mérite d'Althabe est de nous avoir communiqué la possibilité de se faufiler dans le jeu des combinaisons des rôles sociaux tout en nous autorisant l'immense liberté, si cela s'impose, de faire intervenir dans nos recherches, notre part de « sujet » <sup>149</sup>. Nous avons l'autorisation de lever notre propre masque, en même temps que celui de décoder l'univers soumis à l'investigation.

Cette période de la fin des années 1980 était prospère du point de vue de la création et des classifications de l'Autre, « ethnique » ou « étranger », « communautés

---

<sup>148</sup> Portet F., 1981, « Groupes affinitaires en milieu industriel », *Ethnologia*, n° 17-18-19-20, p. 212.

<sup>149</sup> J'emploie cette notion en référence à la psychanalyse. Jacques Lacan parle de la fonction du sujet comme distincte du psychisme. Il distingue le sujet de l'énoncé et le sujet de l'énonciation et démontre l'existence d'un sujet inconscient, produit d'une chaîne signifiante dont la logique du désir est toujours le désir de l'Autre. Lacan J., 2005, *Mon enseignement*, Seuil.

d'immigrés ». Nous nous souvenons des rivalités entre les équipes, concernant les approches de « la différence » en ethnologie urbaine plus axées sur les rapports sociaux et les rapports de classe chez Gérard Althabe que dans l'équipe du laboratoire d'Anthropologie urbaine du CNRS, considérée plus folklorisante<sup>150</sup>. Althabe s'inscrivait dans la droite ligne d'une anthropologie politique dans la continuité de pensée de certains de ses collègues comme l'anthropologue Emmanuel Terray dont les travaux passionnants attestent de ses traversées dans l'anthropologie politique<sup>151</sup>.

En même temps, un retournement du regard scientifique dans les années 1980, avait quelque peu élargi ce regard sur la « différence » en proposant un nouveau statut à l'étranger à travers le retour de « l'immigré acteur ». La figure de l'Etranger n'était plus uniquement traitée comme une figure témoignant de l'oppression dans une sociologie du conflit portant sur des conditions de vie aliénantes à l'intérieur de l'habitat et du lieu de travail et sur l'exploitation et les inégalités entre les étrangers et les autochtones<sup>152</sup>. L'idée d'un immigré acteur n'était pas contradictoire à l'analyse de l'oppression mais restituait les processus d'identification et de différenciation à la société française<sup>153</sup>.

Je me suis expliqué dans plusieurs articles sur ce retournement du regard permettant l'étude d'une production des contours de la communauté arménienne à saisir dans des paroles d'acteurs, des paroles institutionnelles. L'espace urbain qui nous autorisait

---

<sup>150</sup> Les rivalités concernaient l'appropriation d'un nouveau champ du savoir. L'anthropologie urbaine cherchait à développer et à élaborer sa légitimité scientifique. Althabe justifiait une méthode d'investigation commune sur bien des points à cette équipe mais elle se démarquait par l'orientation idéologique. Marxiste, il se revendiquait dans la lignée intellectuelle d'Althusser, de Godelier et de Terray.

Althabe G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero.

L'équipe de Jacques Gutwirth privilégiait davantage des figures ethnoculturelles, y compris dans les interprétations religieuses. Voir *Chemins de la ville, Enquêtes ethnologiques*. Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, sous la direction de Jacques Gutwirth et Colette Petonnet, Paris, Editions du C.T.H.S, 1987.

De cette période de fondation de la discipline, nous devons restituer le regard d'Abdelmalek Sayad qui en 1988 lors d'une présentation de mon travail à la MIRE précisait que la revendication de mon affiliation à l'anthropologie urbaine était une « surcharge de sens » et que bon nombre de sociologues utilisaient eux aussi de telles méthodes.

<sup>151</sup> Terray E., 2005, *Traversées* avec Jean-Paul Colleyn, Bruxelles, Labor.

<sup>152</sup> De Rudder V., « Notes à propos de l'évolution des recherches françaises sur l'étranger dans la ville », *Banlieues, immigration et gestion urbaine*, vol. 2, Grenoble, Institut de Géographie Alpine, 1989.

Tripiér M., « L'immigré, analyseur de la société (note critique) », *Terrains & Travaux*, ENS Cachan, n°7-2004/2, pp. 173-185.

<sup>153</sup> Tewkik A., Buffard J-P., Marié M., Regazzolma T., 1977, *Situations migratoires : la fonction-miroir*, Ed. Galilée.

l'accès aux modes de vie des immigrés, aux descendants d'immigrés, aux relations entre « urbanité et ethnicité » était le creuset d'établissement de frontières symboliques entre « eux » et « nous ».

Le thème de l'Etranger dans la ville devenait porteur de débats scientifiques. Le colloque de Rennes en 1988 avait donné l'opportunité de découvrir les rivalités disciplinaires entre les sociologues et les anthropologues traitant de ce thème, le regard obstinément tourné des ethnologues vers l'exercice monographique dans les sociétés lointaines, qui, selon le propos conclusif de Françoise Héritier devait nous servir d'héritage pour bâtir une théorie de l'altérité<sup>154</sup>. Nous y avons retenu les interventions de Dominique Schnapper, de Selim Abou, de Chantal Benayoun et de William Safran<sup>155</sup>. Ils traitèrent respectivement de la notion de communauté, des récits de vie, des lieux interstitiels et déambulatoires de l'étranger, et des diasporas et contribuèrent sans doute à « ligoter » mon projet. William Safran avec qui nous sommes toujours restés en contact (Université du Colorado à Boulder) introduisait de manière inaugurale le mythe du retour de certaines diasporas (arménienne et juive), comme concept eschatologique en « offrant l'espoir d'une utopie qui contraste avec la dystopie où la vraie vie se déroule ».

D'autres séminaires de recherche plus tardifs comme « Ville(s) et hospitalité » organisé par Anne Gotman en 1995 nous avait donné l'occasion d'écouter René Schérer, évoquant le droit de cité, l'hospitalité de l'Etat et sa théorie du cosmopolitisme<sup>156</sup>. La décennie 1985\_1995 était marquée par des débats stimulants sur la construction des catégories de l'altérité en France et les chercheurs exploraient les voies pour « sortir » du modèle intégrationniste sans pour autant verser dans la dérive ethnicisante.

---

<sup>154</sup> Consulter l'ouvrage en hommage à Françoise Héritier où l'on trouve une bibliographie exhaustive sur l'oeuvre de l'anthropologue. Auteurs, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, sous la direction de Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray et Margarita Xanthakou, Fayard, 2000

<sup>155</sup> Safran W., 1988, « Les diasporas ethniques dans les sociétés industrielles : étude comparée des implications politiques du mythe du retour », *Colloque l'Etranger dans la ville*, Ceriem/Université de Rennes. Document dactylographié.

<sup>156</sup> Schérer R., 1995, « Cosmopolitisme et hospitalité », textes du séminaire *Ville et Hospitalité*, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Plan Construction et architecture, série Document de travail, pp. 17-22.

### 3.1.2. Apparition d'une visibilité migratoire atypique dans le champ des sciences sociales

Nous devons préciser la rareté en France, des études en sciences sociales sur la minorité arménienne ou le fait de sa migration. La problématique de l'étranger dans la ville ou produit par la ville légitimait alors certaines préoccupations des sociologues des migrations, attachés à mettre en lumière des zones de marginalité peu étudiées ou nouvelles<sup>157</sup>.

Le flou concernant le statut de cette migration abouti à une absence significative de la présence arménienne dans l'histoire ou la sociologie de l'immigration en France, discipline alors elle-même en constitution<sup>158</sup>. Maryse Tripier explique clairement le compartimentage disciplinaire des catégories migratoires dans l'appropriation des thèmes : les travailleurs relevaient de la sociologie des migrations alors que l'étude des réfugiés se traitait ailleurs, en histoire politique. Ces échanges oraux avec Maryse Tripier m'ont permis de relativiser, avec le recul, les effets de cette distribution du champ que j'attribuais dans plusieurs articles (Hovanessian, 1990, 1997) aux caractéristiques d'une population qui condensait «des dénis» de l'histoire politique des Etats : en 1920 où assiste en effet à une régression du droit international incarnée par les réfugiés apatrides<sup>159</sup>, sans compter la négation du génocide de 1915.

La responsabilité ancienne des Etats occidentaux concernant l'errance de cette minorité et son absence de protection juridique, déchu de sa nationalité et « déshistoricisée » a joué néanmoins un rôle dans ce silence de longue durée. Cette négation de l'histoire officielle entraînera des discours d'invisibilité de cette population sous couvert « d'intégration réussie ». Nous insistons sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une discrimination ostentatoire mais d'une marginalisation par non-dit, et maintien d'un flou ramenant à une responsabilité des Etats, dans la fabrication de populations « sans

---

<sup>157</sup> Marié M., 1993, " À propos de quatre livres récents sur le phénomène migratoire, sur le territoire, l'identité et la marge", *Sociologie du travail*, n°3.

<sup>158</sup> Tripier M., 2008 rééd., *Sociologie de l'immigration*, La Découverte, Repères.

<sup>159</sup> Kevonian-Dyrek D., « Réfugiés et diplomatie humanitaire dans les années vingt : entre ruptures et recompositions du politique », *P T A H, Psychanalyse- Traversées- Anthropologie-Histoire*, 11/12, 1999, pp. 157-162.

place » à la merci de toutes sortes de contingences et oeuvrant dans des stratégies contradictoires à la recherche d'une légitimité historique<sup>160</sup>.

A la fin des années 1980, avec l'apparition du thème d'une France pluriculturelle dont l'enjeu politique est indéniable, découvrant soudainement des migrations anciennes et stabilisées, de nouveaux concepts jaillissent : « jeunes issus de l'immigration, deuxième génération, sentiment d'appartenance, variations de l'identité ». Il fut possible de réintroduire ces « blancs » de la recherche en sciences sociales occultant certaines présences.

Dans ce contexte de restitution d'une histoire des étrangers invisibles nous avons accepté de contribuer à plusieurs ouvrages collectifs retraçant l'histoire de l'immigration en France en y intégrant dans un souci didactique, l'exil Arménien<sup>161</sup>. Par la suite, on peut convenir d'une inflation de cette figure migratoire à l'occasion d'initiatives publiques ou éditoriales à travers l'enjeu académique de « l'immigration en France devenue objet d'étude historique » (Noiriel, 1989, Lequin, 1988, Temime 1989\_1991, Schor, 1996, Green, 2002).

Les historiens de l'immigration avec qui nous avons collaboré surtout avec Emile Temime ont joué un rôle moteur dans l'affirmation de la légitimité de l'objet, celle des migrations récentes mais aussi anciennes et souvent méconnues.

La question qui nous préoccupait au moment de notre contribution au projet de collection « Français d'ailleurs, Peuples d'ici » aux Editions Autrement, était le risque du cloisonnement de l'objet par « tranches de population ». Nous nous souvenons des réflexions d'Abdelmalek Sayad<sup>162</sup> et dont on connaît fort bien les positions critiques sur les dérives d'une naturalisation de l'objet « immigration ». Sa perspective qui rejoignait la nôtre se proposait d'explorer la notion de lieu de mémoire, création *ex nihilo* disait-il, pour une population qui n'a pas d'histoire commune avec la population autochtone. Il y a lieu, précisait-il, de fouiller l'imaginaire social, l'inconscient collectif, tout ce qui fait l'"archéologie du savoir" qu'on a du lieu et du pouvoir qu'on se donnera, le moment venu, sur le lieu et sur la population occupant le lieu. Le choix paradigmatique de l'immigration algérienne à travers la réalité du bidonville consistait à montrer la construction politique du « provisoire » pour perpétuer une condition de

---

<sup>160</sup> Dans cette perspective, les études sur les Harkis nous ont fortement interpellés.

<sup>161</sup> Sans doute habitée par une injonction de réparation dans la droite ligne des analyses de Devereux.

<sup>162</sup> Sayad A., 1995, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Autrement.



l'errance de l'immigré et la figure de l'immigré comme un être *atopos*, être ici et être là-bas<sup>163</sup>. Donc, on comprenait son souci éthique à déranger les histoires officielles soumises à la pensée d'Etat.

Ma participation ponctuelle (membre du Comité de Pilotage) à la création de la Cité nationale de l'histoire de l'immigration<sup>164</sup> (2003, 2004, 2005) s'inscrivait dans la continuité d'un projet muséal par l'association Génériques que nous avons soutenu du temps de la gauche au pouvoir. Elle s'explique par l'intention de dénouer les effets d'occultation de l'histoire officielle et voulait apporter l'éclairage d'une démarche qui élargissait le point de vue des historiens, largement majoritaires. Je me suis prononcée à plusieurs reprises sur les ambiguïtés des projets muséaux concernant la mémoire collective<sup>165</sup>, y compris lorsqu'ils sont aussi à vocation pédagogique mais surtout sur les incompatibilités de langage entre les décideurs et les chercheurs.

Enfin, nous avons été sollicitée pour participer à des débats « grand public » sur l'immigration arménienne en France souvent dans le contexte associatif. Ceux-ci ont eu une portée non négligeable car nous y avons testé des sensibilités d'exil s'agissant de l'usage des mots et des concepts relatifs à l'expérience ancienne de la déterritorialisation mais aussi deviné des formes stéréotypées de discours identitaires accentués par le cadre normatif qu'imposait le lieu du débat.

Dans le même ordre d'idée, nous avons été sollicitée à plusieurs reprises, dans le cadre de l'année de l'Arménie (2006-2007). La dimension politique de cette manifestation culturelle a donné lieu à un foisonnement d'événements, d'expositions et de conférences à Paris et dans d'autres villes. En tant que chercheur, nous avons été conviée pour apporter notre contribution à ce projet « civique ». Nous avons été dans l'embarras à plusieurs reprises et décliné maintes invitations en essayant de comprendre la nature du « malaise » ressenti entre la tentation de repli et la culpabilité née du refus intégral.

---

<sup>163</sup> Sayad A., 2006, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité 1, L'illusion du provisoire*, Paris, Raisons d'agir, pp. 131-192.

<sup>164</sup> Voir audition de Martine Hovanessian du 11 décembre 2003 in Jacques Toubon, *Mission de préfiguration du centre de ressources et de mémoire de l'immigration*, Collection des rapports officiels, Rapport au Premier ministre pp. 229-231.

<sup>165</sup> Hovanessian M., « Enjeux et paradoxes de la patrimonialisation de la mémoire collective. Le centre du patrimoine arménien de Valence », *Revue drômoise*, n°515, mars 2005, pp. 113-122.

Nous inscrivons pleinement cette expérience comme une pratique de terrain et il y a lieu de considérer les observations nées de ces participations répétées comme des éléments de connaissance empiriques soulevant des interrogations importantes. Parmi celles-ci, nous retiendrons : l'engagement de l'ethnologue dans un projet politique qui interpelle des thèmes de recherche familiers, l'incompatibilité des langages entre le chercheur et les « mixtes sociaux » qui s'approprient ces initiatives, la manipulation et l'utilisation des chercheurs, les modes de résistance de celui-ci et le peu de marge de manœuvre pour échapper à la médiatisation du discours, la question décisive du « ligotage » du chercheur qui devient encerclé dans les mailles d'une cause et d'un système d'idées. De la même manière, nous avons été interpellée pour intégrer le Comité scientifique du Centre du Patrimoine arménien de Valence, inauguré en 2005 en collaboration avec d'autres partenaires : la Mairie de Valence, (les conseillers municipaux et la Direction des Affaires culturelles ), les architectes, les muséographes et la population locale « d'origine » arménienne.

La présence d'autres chercheurs historiens dont celle d'Emile Temime a emporté notre décision de participation. Cet événement s'inscrit dans la suite des mobilisations locales en 1985 pour la construction d'un Monument dédié aux victimes du génocide. Nous avons réuni et sélectionné sur deux années, l'ensemble des textes et supports iconographiques de l'exposition temporaire et permanente retraçant les moments importants de l'immigration arménienne en France et à Valence, les trajectoires de l'exil, contribué à l'élaboration de textes accompagnant les supports iconographiques. Nous avons pu cerner les attentes de la population arménienne locale par rapport à cette stratégie de patrimonialisation de la mémoire collective, travailler sur les alliances nouées dans un lieu où l'immigration arménienne est ancienne, approfondir les identifications nouées avec un lieu de l'inscription, comprendre les enjeux politiques locaux de ce Centre et les évolutions de l'histoire locale en matière de gestion de l'immigration. Enfin, dans la continuité d'autres travaux (Patrick Prado, Henri-Pierre Jeudy<sup>166</sup>), ce projet interrogeait les concepts de patrimoine culturel et de

---

<sup>166</sup> Prado P., 2003, *Territoire de l'objet. Faut-il fermer les musées ?*, Editions des Archives Contemporaines.

patrimonialisation, de musée identitaire produisant un "effet de vitrine" de la mémoire, une fabrication de « mémoire-simili en toc »<sup>167</sup>.

Au regard de cette Habilitation sur l'avènement d'un langage et d'une parole des traces, je considère *a posteriori* ces pratiques de mise en mémoire du ressort d'une simulation « qui s'ouvre par une dissolution de tous les référentiels »<sup>168</sup>, « d'une substitution au réel des signes du réel » et totalement opposée à une transmission active.

De cette mémoire sculptée, commémorative, on peut seulement dire qu'elle figure la disparition d'un langage « aidant à oublier ce qui a existé pour de vrai » : « *Les monuments aux morts ne tueraient-ils pas une deuxième fois si les noms propres qui y sont inscrits, que l'on peut prolonger- mettant en marche la sensorialité, les émotions et leur mémoire,- ne rappelaient pas qu'il s'y agissait de vivants* »<sup>169</sup>.

À l'issue de cette expérience, nous avons distingué des perspectives divergentes d'une discipline à l'autre : chez les historiens, la nécessité de restitution de temporalités historiques a emporté le sens du projet, alors que nous sommes restée circonspecte, presque isolée dans notre position critique sur la démarche sociale de la création muséale et de toute démarche qui entreprend de capturer la mémoire par la muséologie. Ce phénomène bloque les associations de mémoire, participe à la fabrication d'objets de mémoire livrés à la « société du spectacle ».

Enfin, mon accord à diriger le numéro « Hommes et Migrations » en 2007 sur « diaspora arménienne et territorialités » (voir Annexes Vol.2) s'inscrit dans une intention de rassemblement de plusieurs configurations de *topos* dont les finalités résident dans une mise en relief de multiples lieux de l'exil à la fois spatiaux et narratifs. Les territorialités sont récurrentes dans l'imaginaire de diaspora et ce dossier reflète en quelque sorte une composition de lieux. Mais c'est principalement la quête d'un fil organisateur qui motive ce montage dans l'exposition d'univers fragmentés certes, mais reliés par la fragmentation à partir d'un lieu refusé. Pouvait-on repérer des lois de spatialisation de la mémoire, des itinéraires migratoires devenus des « pèlerinages de diaspora » qui ont obéi à des correspondances entre des lieux où des équivalences ont

---

<sup>167</sup> Régine Robin à travers la muséification de la mémoire juive nomme « mémoire-simili », « *tout ce qui est du ressort de la mise en spectacle du passé, que ce soit à des fins ludiques de pur divertissement dans des buts commerciaux, ou aux fins d'une instrumentalisation du passé et de sa transmission* ». Cf. Robin R., La mémoire saturée, *L'inactuel*, n°1, automne 1998, p. 35.

<sup>168</sup> *Ibid.*,

<sup>169</sup> Moscovici M., « Les paroles restent », *L'inactuel*, *op. cit.*, p. 153.

pu se produire en opposition aux lieux vides de toute analogie et que les récits collectés mettent en évidence ? Les itinéraires migratoires mettent en scène un imaginaire produisant une topographie singulière sous forme de cycles épiques. Les récits s'organisent en une composition de lieux qui rythme les parcours bien plus que les dates, et autour de laquelle s'organise la remontée de la mémoire.

Cette utopie territoriale transnationale s'est volontairement appuyée sur des recherches empiriques menées par des chercheurs appartenant à des champs disciplinaires distincts dans les sciences sociales et qui dans d'autres contextes nationaux (Argentine, Canada, Etats-Unis, Grèce, Russie) ont mis en relief la « réalité » de la minorité arménienne. Les enquêtes réunies à travers ce montage territorial et textuel confèrent un statut d'existence à cette utopie, mais en même temps, elles ouvrent vers un espace multiforme, déjouent la perspective figée du fait de « culture » pour l'entendre comme le partage d'un temps social singulier dans divers contextes.

Enfin, si la symbolique du territoire occupe une place centrale, la gestion de « l'autre » dans différents contextes politiques ont suggéré des références aux migrations de travail, aux migrations de peuplement, aux réfugiés politiques, à l'autonomie et au droit « communautaire » dans certaines constitutions ; références à partir desquelles vont se chevaucher les constructions de la communauté ethnique, de la communauté religieuse, de la minorité nationale, de la diaspora.

Précisons, qu'il existe depuis ces dix dernières années, des travaux de plus en plus nombreux émanant de jeunes chercheurs portant sur le phénomène de la diaspora arménienne<sup>170</sup> désireux d'entreprendre des recherches historiques, sociologiques ou anthropologiques sur la situation présente.

Ce phénomène coïncide avec une sorte « d'autorisation » qui a été portée par un mouvement social encore fragile soutenu par des intellectuels, défendant la perspective identitaire en France, aux Etats-Unis et au Canada tout en contestant la dimension « puriste » de l'appartenance. On peut comprendre ce processus à l'intérieur d'une transmission intergénérationnelle réélaborant les effets du trauma parental pour concevoir une histoire contemporaine de la diaspora en manque de théorisation.

---

<sup>170</sup> Nous avons ainsi dirigé et co-dirigé plusieurs travaux d'étudiants (DEA, thèse) inscrits dans différentes Universités en France et à l'Etranger.

Et sans prétention toutefois, il me semble que mon travail a joué un rôle dans cette légitimation rendue possible par mon insertion, dès le début de mes recherches sur les figures de l'Etranger, en anthropologie urbaine et en sociologie et en anthropologie des migrations et des relations interethniques. En aucun cas, ce travail de restauration d'une visibilité migratoire « atypique » n'eût été possible dans le champ des études arméniennes enfermé alors dans l'essentialisation<sup>171</sup>.

### **3.2. La condition du minoritaire : des styles d'écriture de la domination**

Je reviendrai sur un texte fondateur de Michel de Certeau qui a accompagné mes réflexions dès le début, cité à plusieurs reprises dans mes articles et qui a été décisif pour définir l'orientation de mon travail. Dans une France confrontée à l'idéologie des sociétés plurielles des années 1980, Michel de Certeau s'interrogeait sur les « procédures par lesquelles des « minoritaires » s'approprient, changent et améliorent les situations qui leur sont imposées », « sur les conditions dans lesquelles ils se trouvent, sur les opérations par lesquelles ils en font leur histoire, non plus d'Etats, mais de « styles » spécifiques »<sup>172</sup>.

Cet historien ouvert à toutes les transversalités (anthropologie religieuse, psychanalyse) interpellait directement nos préoccupations théoriques. Ma grande difficulté était d'indiquer la légitimité scientifique d'une « culture du fragment » relatif à la réalité d'une collectivité amenée malgré tout, à revendiquer des droits propres et à s'inscrire dans un processus de « fabrication des minorités nationales »<sup>173</sup>. Michel de Certeau précisait alors que les collectivités n'étaient pas réductibles au produit d'associations entre individus. L'auteur soulignait que la logique dominante des droits individuels avait rétréci les collectivités à des unités élémentaires reléguées dans l'espace privé, approche qui influençait les analyses en sciences sociales. Dans ce contexte de

---

<sup>171</sup> La Société des Etudes Arméniennes créé en 1993 (Membre fondateur) édite *La Revue du Monde Arménien moderne et contemporain* (Membre du Comité de rédaction) et organise un séminaire mensuel à la Maison des Sciences de L'Homme (Paris). Nous avons tenu à susciter avec d'autres collègues, l'ouverture interdisciplinaire et à favoriser d'autres comparaisons possibles sur la question des minorités nationales.

<sup>172</sup> De Certeau M., « L'école de la diversité », *Annales ESC*, 41<sup>e</sup> année, n°4, Juillet-Août 1984, pp. 789-815.

<sup>173</sup> On emprunte cette expression à Georges Corm.  
Cf. Corm G., « La diaspora libanaise », *Hérodote*, 53, pp. 158-168.

réduction des « économies ethniques » qui tracent pourtant des figures inédites, le chercheur est contraint d'user, disait-il, de méthodes dissociées en recourant à des modes d'investigation ethnologiques afin d'illustrer des « cohérences » anthropologiques de systèmes ethniques, immobiles, hors du champ de la codification socio-économique.

Dans les années du glissement des paradigmes de l'intégration, de l'assimilation et du modèle citoyen vers le concept de la différence culturelle et de la diversité, rien ne s'offrait encore à nous comme ressorts théoriques pour camper des intuitions nées du terrain. Par nos pré-enquêtes, nous devinions cependant que les pratiques « communautaires » n'avaient rien à voir avec la peur fantasmatique du discours politique concernant « le repli communautariste ». Des pratiques « agissaient une spécificité » dans des réseaux d'un autre ordre, distribuées en actif et passif de l'appartenance. Il y avait chez de Certeau une théorie stimulante de la construction dynamique d'une expérience sociale chez les migrants et les minoritaires (l'auteur emploie tour à tour ces deux notions), ni réductible à une « nature » définie par des caractères biologiques, ni au « système » anthropologique, ni au passé qui sélectionne ou invente pour les besoins de la cause, un travail historique.

Le point de vue de cet historien au regard anthropologique était animé du souci constant de rendre compte du « lieu de l'autre »<sup>174</sup> à partir duquel il élaborera une stylistique des écritures scientifiques.

Selon Michel de Certeau, qui se situe du point de vue des acteurs du « collectif », on peut déceler des formes de résistance, *« des politiques des diasporas » capables de déjouer la contrainte qui impose une alternative entre l'assimilation et le retour au pays d'origine et qui loge l'expérience collective elle-même dans le vide d'un « entre-deux »*.<sup>175</sup> Il affirme la rareté des études consacrées « aux styles différents de procédures et d'écritures » autour du répertoire des pratiques des minoritaires qu'il

---

<sup>174</sup> De Certeau M., 2005, *Le lieu de l'autre*, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil, Paris.

Il est expliqué dans la préface que l'entreprise d'écriture de l'histoire à la fois genre littéraire et type de savoir est totalement motivé par un « objectif qui apparaît pour tirer au clair les procédures qui organisent, structurent et permettent d'effectuer « l'opération historiographique » ». Les déplacements intellectuels que l'auteur opère constamment « dans le va-et-vient tissé par la réflexion entre ce qui concerne l'en-soi de la discipline et de ce qui relève du pour soi de l'historien » a été guidé par son choix d'objet le plus cher, celui de la mystique, finalement assez insaisissable, amenant le chercheur à préférer son mouvement, à croiser les méthodes et les procédés d'écriture .

<sup>175</sup> De Certeau M., « L' école de la diversité », *op. cit.*, p. 803.

débusquera pour former le corpus d'un « actif » de l'appartenance, c'est-à-dire une structure d'action.

L'idée d'un répertoire des pratiques se distingue d'un principe d'identification du groupe à une « totalité ». Sous le principe de totalité, on décèle en effet, une tendance à considérer le groupe comme mort.

*« L'expérience migrante et minoritaire présente un modèle inverse ; des processus d'adaptation, poussés à l'extrême par une soudaine accélération dans les transformations du terrain, manifestent une créativité aux limites de ses capacités. Cette « épreuve » des mécanismes de la mobilité, parce qu'elle s'effectue à une vitesse plus grande qu'en temps normal, révèle des possibilités et des blocages qui ressortissent à une dynamique sociale en un temps accéléré »<sup>176</sup>.*

Se situant dans une perspective de défense du groupe étranger, immigré ou minoritaire, de Certeau revient sur le politique à travers la rencontre interethnique et la « politisation » de l'appartenance. Il reconsidère les luttes menées, qui remettent en cause l'obsession de l'unité de la référence nationale discutée par tant d'autres (Gérard Noiriel, 1988, 1991, 2001). Ainsi Henri Giordan<sup>177</sup> curieux des politiques linguistiques montrait bien qu'en France, le minoritaire avait dû accepter les lois politiques et culturelles pour s'intégrer dans les valeurs démocratiques, ce que certains chercheurs vont examiner sous l'angle du nationalisme, « dans l'exact recouvrement de l'identité nationale de la communauté culturelle avec la citoyenneté politique de la communauté institutionnelle »<sup>178</sup>.

La gestion de la diversité par l'Etat, largement traitée depuis, ne constituait pas l'originalité de l'article de Michel de Certeau. Son grand mérite à mon sens était de poser deux niveaux de référence, l'appartenance et la citoyenneté que nous reprendrons dans l'étude des diasporas et qui ne fonctionnent pas sur le même registre. Il reconsidère en effet l'existence du groupe ethnique ou des collectivités minoritaires dans une autorisation d'espace d'existence. En désignant « des spécificités praticiennes

---

<sup>176</sup> Ibid., p. 799.

<sup>177</sup> Giordan H., 1992, *Les minorités en Europe*, Kimé. Dans ce mouvement de revendication de l'identité linguistique « minoritaire », un projet éditorial avait distingué les minorités « territorialisées et non-territorialisées de l'hexagone ».

Andezian S., Hovanessian M., *L'Arménien, langue rescapée d'un génocide*, *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, tome 2, sous la direction de Geneviève Vermès, L'Harmattan, Paris, 1988, « pp. 60-88.

<sup>178</sup> Tassin E., « Identités nationales et citoyenneté politique », *Esprit* n°1, 1994, pp. 97-109.

et des pratiques tacticiennes » qui s'accommodent de la nouvelle conjoncture, l'auteur évoque des ressources enchâssées dans le registre de la culture majoritaire, décelable dans des « manières de parler », « des manières d'habiter l'espace », des manières d'utiliser des fragments d'histoire. L'analyse de Michel de Certeau a consisté, en ces temps de la redéfinition de l'étranger entendu comme vecteur d'altérité<sup>179</sup>, à repérer puis à traduire des figures inédites en introduisant le concept de « signifiant identitaire », comme existence d'un langage symbolique, comme trace survivante au déplacement ayant subi les altérations de l'exil. Le rôle métonymique, apparemment irrationnel du « signifiant identitaire » invite à revenir sur les mécanismes de transmission, et à se familiariser avec les concepts de sujet social et de sujet inconscient<sup>180</sup>, de réminiscence active, d'oubli, de ruptures.

Je citerai un passage de ce texte où l'auteur n'hésite pas à évoquer un mouvement de poétisation des bribes et des restes. Du fait de ma proximité avec le champ anthropologique du groupe étudié, ce passage résonnait comme un moment de vérité :

### ***Les reliques d'un corps social perdu***

*« Si l'on s'en tient aux aspects de ce défi qui se rapportent à l'appartenance, la perte concerne d'abord la nécessité de poursuivre une histoire hors du territoire, du langage et du système d'échanges qui la soutenaient jusque-là. Les pratiques, on l'a vu, se développent à partir de cette perte. C'est en fonction de cette distance que se forme une représentation de tout ce qui vient à manquer : la tradition se mue en régions imaginaires de la mémoire ; les postulats implicites du vécu apparaissent avec une lucidité étrange qui rejoint souvent, par bien des traits, la perspective étrangère de l'ethnologue. Les lieux perdus se transforment en espaces de fiction offerts au deuil et au recueillement d'un passé*

*Mais, phénomène plus notable parce que plus déterminant, l'adaptation à un autre site social provoque aussi la mise en morceaux de références anciennes et, parmi les débris*

---

<sup>179</sup> La figure de l'étranger à la fin des années 1980 a donné lieu à une abondante littérature. Linguistes, sémioticiens, historiens, psychanalystes, s'engageaient sur la voie de définir l'Etranger comme acteur, enjeu et vecteur d'identifications. Julia Kristeva analysait les projections « inconscientes » du sujet, « sa propre étrangeté » comme pouvant déterminer cette construction fantasmatique de « l'autre étranger ». Kristeva J., 1988, *Etrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris.

<sup>180</sup> Puget J., 1996, « En quête d'une ineffable reconnaissance », *Topique*, 61, Dunod, pp. 467-480. Voir aussi Janine. Puget dir et all, 1989, *Violence d'Etat et Psychanalyse*, Paris, Dunod.



*qui en restent attachés aux voyageurs, certains se mettent à jouer un rôle intense et muet. Ce sont des fragments de rites, de protocoles de politesse, de pratiques vestimentaires ou culinaires, de conduites de don ou d'honneur. Ce sont des odeurs, des citations de couleurs, des éclats de son, des tonalités... Ces reliques d'un corps social perdu, détachées de l'ensemble dont elles faisaient partie, acquièrent de ce fait une force plus grande mais sans être intégrées à un tout, comme isolées, inertes, plantées dans un autre corps, à la manière des « petits bouts de vérité » que Freud repérait précisément dans les « déplacements » d'une tradition. Elles n'ont plus de langage qui les symbolise ou les réunisse. Elles ne forment plus une histoire individuelle qui naîtrait de la dissolution d'une mémoire collective. Elles sont là comme endormies. Leur sommeil pourtant n'est qu'apparent. Si on y touche, d'imprévisibles violences se produisent.<sup>181</sup>*

Certaines critiques émises à l'encontre du texte portaient sur le manque d'articulation du politique et du culturel chez Michel de Certeau qui aurait privilégié la revendication culturelle et contourné l'intervention du politique. Or nous pensons au contraire, qu'il manifeste une présence constante du politique dans ce mouvement de poétisation des bribes au sens d'un défi permanent à la menace de dissolution, menace qui arrêterait le mouvement dynamique d'une dialectique entre eux et nous.

Ce texte introduit un mode de penser du politique moins dépendant du discours majoritaire, plus proche des façons de dire et de faire de cet « autre étranger », concept plus large que son acception juridique.

La rédaction d'un court texte dans un numéro du *Journal des Anthropologues* en 1995 pour introduire le dossier sur les « territoires de l'altérité » que je coordonnais avec Catherine Quiminal montrait notre proximité avec cette orientation. Nous insistions sur les langages « des groupes migratoires ou issus d'une immigration, nommés encore minorités ethniques, voire communauté en situation d'exil », sur nos difficultés à manier ces mots relatifs à la désignation du lien collectif, sur nos hésitations à ériger en entités constituées ces sommes de volontés tournées vers la représentation « d'un soi collectif ».

Nous interprétons les modes d'expression des minorités en question avec des logiques migratoires liées à des causes économiques ou plus directement politiques, mais dont la

---

<sup>181</sup> De Certeau M., « L'école de la diversité », *op. cit.*, p. 801.

référence commune était d'occuper un espace de la marge. Ces «territoires de l'altérité» se situaient dans les interstices du monde social. L'inventivité dont ils faisaient preuve échappait aux normes dominantes ; ils bricolaient des articulations de la différence, des formes de reconnaissance ingénieuses et reformulaient autrement le prétendu désir de se fondre dans les valeurs et les normes véhiculées par la société majoritaire dites d'accueil. Ces expressions changeantes nous invitaient à revisiter nos certitudes : « *Il convient de poursuivre les études comparées des pratiques sociales de ces minorités déterritorialisées, pour saisir des enjeux d'intégration au monde qui relèvent davantage d'une continuité retrouvée entre des systèmes culturels et des codes sociaux qui se chevauchent , se superposent, s'excluent mais se rencontrent rarement* »<sup>182</sup>.

De Certeau s'oppose à « une ethnisation du politique » dont il mesure sans cesse le danger. L'auteur propose l'autonomisation de la sphère politique sur la base d'une distinction entre réalité socioculturelle et « actions ou représentations politiques ». Il introduit en ce sens des *logiques de minoritaire* pour désigner un rapport de forces et des alliances politiques possibles entre minorités différentes. Son idée d'une association entre « Algériens et Bretons et Basques même combat », slogan décrié et critiqué, introduisait une perspective intéressante de combats collectifs réduisant à néant la stigmatisation ethnique. Il brandit la nécessaire reconnaissance des droits collectifs et d'une certaine manière soutient la légitimité du « collectif » à travers la situation de minorisé tout en maintenant la vigilance sur l'instrumentalisation par le pouvoir de spécificités socioculturelles au « cas » par cas » (diviser pour mieux régner). Cet aspect très important de la légitimité du collectif a été repris par Gérard Noiriel. En parlant de l'immigration comme objet illégitime produit par l'Etat jacobin centralisateur, il parlera d'une privation par l'Etat de l'existence sociale des communautés immigrées « renvoyant constamment à l'individuel des aspirations cherchant à s'exprimer collectivement »<sup>183</sup>.

Ces approches présentaient le mérite de ne pas réduire la culture à des formes fixistes, archaïques, à des signes devenus des objets fétichisés pas plus qu'à une simple visée

---

<sup>182</sup> Hovanessian M., Quiminal C., « Introduction » *Journal des Anthropologues*, 1995, 59, p. 13.

<sup>183</sup> Noiriel G., 1986, « L'immigration en France, une histoire en friche », *Annales ESC*, n°4, pp. 751-769.

utilitariste du fait culturel dans une seule logique de « l'avantage adaptatif »<sup>184</sup>. Ces « opérations » identitaires résultent d'une multitude de compromis où se rejouent et se renégocient un rapport au collectif et au passé, étant entendu que le « retour » du passé n'est pas une pure et simple restauration mais l'instauration de nouvelles formes, où les signes de l'appartenance se dynamisent, dessinent une raison symbolique sans pour autant que cette raison symbolique obéisse à des schèmes symboliques déterminés.

Dynamique donc, où le fait de culture fait intervenir une « ponctuation », une trace d'appartenance résistant à la norme consensuelle dominante, un « arrêt » permettant le ressouvenir et que les récits oraux démontrent de manière magistrale .

L'on comprendra dans cette suite, le recours à cette métaphore de la « poétisation des bribes ». La poésie devient alors un geste politique au sens d'un re-dévoilement du caché, où tout se joue entre le dire et le masqué, dans le travail du symbole, par « ce qui se communique dans le choc de l'incompréhensible »<sup>185</sup> ; « *langage poétique qui est en même temps le lieu d'une jouissance insatisfaite par les idéologies censées les parler, qui fait fonction de marge et même de subversion* ». <sup>186</sup>

L'usage du concept d'*arménité* introduit dans *Le lien communautaire* (Hovanessian, 1992) par une génération de militants se réclamant de la troisième génération, traduit non pas un retour aux origines mais des questionnements identitaires sur l'« entre-deux » où la notion de distance se prête à maintes torsions sémantiques : distances géographiques, distances avec les lieux de « l'origine », distances générationnelles. Il s'en suit des discours sur les accommodations, les emprunts, la quête d'énonciations identitaires moins sclérosantes qui assurent la continuité d'un sentiment de fidélité, une éthique du souvenir.

Cette politisation du culturel en France par le biais des minorités nationales n'est pas sans évoquer le mouvement *d'ethnic revival* aux Etats-Unis qui a caractérisé la décennie des années 1960 à 1970 où se reformulent de nouveaux statuts de groupe au moment où la France est agitée par les mouvements régionaux. Et à ce titre nous n'ignorons pas les

---

<sup>184</sup> Sahlins M., 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle* (traduction Sylvie Fainzang), Paris, Gallimard, pp. 7-8.

<sup>185</sup> Berrada M., Dayan-Herzbrun S., Gabriel N., « La poésie comme geste politique », *Tumultes*, n°19, décembre 2002, p. 9.

<sup>186</sup> Kristeva J., 1975, « Pratiques signifiantes et modes de production », *La Traversée des signes*, Collection Tel Quel, Seuil, sous la direction de Julia Kristeva, Madeleine Biardeau, François Cheng, p. 19.

apports des sociologues anglo-saxons<sup>187</sup> sur cette théorie qui croiserait des analyses sur l'Etat-providence libéral entre Etat multinational ou polyethnique, sur les formes de nouveaux nationalismes ethniques où alternent des références aux minorités nationales, aux cultures minoritaires et surtout des références aux groupes ethniques. Mais l'émergence du concept d'ethnicité résonnait bien moins en France et suscitait de ma part certaines réticences et peu d'intérêt en raison de l'impossibilité du transfert du modèle américain. Dans ce cadre, les groupes d'immigrants n'y pouvaient structurellement incarner l'idée de minorité nationale<sup>188</sup> parce que ce pays est d'abord marqué par des frontières raciales et ethnicisantes.

Je proposais dans ma formulation de « l'arménité », une dialectique des frontières internes et externes de l'identité, un désir d'ouverture, celui de voir émerger un paysage identitaire conciliant des contraintes et des acquis, la possibilité d'une action qui impulserait des interrogations sur la domination, ainsi que le proposaient d'autres chercheurs travaillant sur *l'occitanité*<sup>189</sup>.

Dans l'exploration d'un imaginaire culturel ou national, existent des formes de réappropriation culturelles, travail jamais totalement neutre, selon Abdelmalek Sayad. La religion et la langue, ajoute-t-il, étant dans les sociétés les plus dominées sous tous les rapports, les dimensions essentielles de l'identité culturelle<sup>190</sup> et donc un fondement de la personnalité<sup>191</sup>. Peu importe la dimension de fiction ou non de ces indices, étant donné leur valeur symbolique, poursuivait le sociologue, la fonction de représentation qu'ils assurent, les effets de fiction étant souvent des effets réels<sup>192</sup>.

Dans toute représentation identitaire, il y a de l'idéologie silencieuse.

---

<sup>187</sup> Smith A-D., 1981b, *The ethnic revival in the modern world*. Cambridge University Press. Barth F., 1969, *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little Brown.

<sup>188</sup> Sauf peut-être chez les groupes politiques minoritaires puissants, nouant des liens avec les élites de la majorité, et qui sont distingués des actions des minorités faibles, déviantes et illégitimes. Voir Stuart Hall, 2007, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Editions Amsterdam, p. 127.

<sup>189</sup> Maestri R., 1980, « Particularisme et identité culturelle », *Identités collectives et changements sociaux*, sous la direction de Pierre Tap, Privat, p. 53.

<sup>190</sup> Sayad A., 1995, « Composition et recompositions des identités collectives (identités nationales, régionales, linguistiques, religieuses) », *Programme intelligence de l'Europe. Méditerranée : échanges et affrontements*, doc. dactylographié, p. 2.

<sup>191</sup> Linton R., 1999, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Dunod.

<sup>192</sup> Sayad A., *op.cit.*

Rappelons notre propos sur ce concept d'*arménité* redessinant des frontières d'appartenance au moment où certains *leaders*, dans les années 1975-1985, étaient mobilisés par l'apparition du terrorisme arménien sur la scène internationale : « Peut-on être Arménien hors d'un territoire ancestral, hors d'une langue, hors d'une nation ? De même, peut-on être Arménien en diaspora et sous quelles formes ? ... Peut-on être Arménien si l'on n'adhère plus autant aux valeurs ethnico religieuses longtemps garantes de la cohésion du peuple, si l'on récusé le pouvoir et le contrôle de l'Église dans la vie communautaire, et de manière encore plus large, si l'on doute de l'efficacité des instances traditionnelles, et de leur plate-forme idéologique ? Peut-on simplement nourrir une tradition par l'exégèse ? Comment alors transgresser cette attitude ? »<sup>193</sup>. Ce questionnement érige l'autoréflexion en « *un parcours assumé de l'ambiguïté* »<sup>194</sup>.

Nous sommes restée très sensible au concept de « minorité » sur lequel nous reviendrons. La notion de communauté réfère davantage à l'idée d'une quête d'un principe organisateur interne et à un autre registre du lien plus scellé autour d'une fraternité (religieuse) entendue dans ses dérivés sacralisés.

Mais selon les niveaux mobilisés par les *leaders*, il convient de préciser une utilisation alternée de ces notions.

---

<sup>193</sup> Hovanessian M., *Le lien communautaire, Trois générations d'Arméniens*, op. cit., pp. 253-254.

<sup>194</sup> Benoit-Lapierre N., « Mémoire de l'un, savoir de l'autre », *Anthropologie sociale et Ethnologie de la France*, Colloque du Centre d'Ethnologie Française, 19-20-21 novembre 1987. L'auteur cite une réflexion de Lévinas qui nous semble éclairer ce concept d'*arménité* : « S'interroger sur l'identité juive, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire. Entre ce déjà et cet encore, se dessine la limite, tendue comme une corde raide, sur laquelle s'aventure et se risque le judaïsme des Juifs occidentaux ».

#### 4. LA CONSTRUCTION DES CATEGORIES NATIONALES ET LES IDENTITES POLITIQUES. UN IMAGINAIRE NATIONAL TOURMENTÉ

La notion d'exil ne concerne pas que des situations strictement existentielles. En tant que phénomène « social total », elle nous convie à revenir à des identifications aux catégories de la nationalité, en redéfinition incessante. Ces représentations concernent des formes d'allégeance à l'Etat où le concept de citoyenneté viendra relancer sur la base d'une assise retrouvée dans la jouissance de droits civils, politiques et sociaux dans un Etat nouveau, des extensions à des formes de loyauté plus larges.

Nos terrains successifs ont démontré ce phénomène nous incitant à départager les influences d'une ancienne condition et les dynamiques identificatoires au nouvel Etat d'Arménie. Ces dernières engagent de nos jours de nouvelles mobilités mais sans toutefois susciter un appel au retour définitif.

Ces identifications nationales plus larges s'appuient sur des sédimentations de temps historiques ayant sculpté un patriotisme national loin de correspondre aux contours d'un territoire politique et qui s'est élaboré dans un ballotement politique séculaire.

Les diasporas marchandes du XVI<sup>e</sup> siècle, XVII<sup>e</sup> siècle et XVIII<sup>e</sup> siècle bien que reposant sur des fonctions commerciales n'entrent pas dans un modèle classique qui les excluait de leur participation politique dans les affaires d'Etat des pays d'accueil<sup>195</sup>.

Outre, les solidarités régionales et urbaines de ces réseaux marchands, de nombreux travaux montrent que les *Amiras* étonnants négociateurs qui se sont accommodés de la domination ottomane<sup>196</sup>, riches banquiers, furent des mécènes du livre et de la culture arménienne. Ces patriciens ont été animés du devoir de propager la fidélité à la « nation » léguant souvent leurs fortunes à l'Eglise-nation ou à une école selon certains

---

<sup>195</sup> Baghdiantz-McCabe I., 2007, « La diaspora arménienne de la Nouvelle-Djoulfa et sa fonction dans l'Etat séféride : un modèle théorique à revisiter », Actes du colloque européen et international organisé à l'Ecole française d'Athènes (4-7 octobre 2001), *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, Edités par Michel Bruneau, Ioannis Hassiotis, Martine Hovanessian et Claire Mouradian, Ecole Française d'Athènes, Champs helléniques modernes et contemporains 6, Athènes, pp. 77 -92.

<sup>196</sup> Carmont P., 1999, *Les Amiras. Seigneurs de l'Arménie ottomane*, Salvator.

testaments retrouvés dans les sources administratives<sup>197</sup>. De même, les migrations antérieures à 1915, liées aux déclins des Empires, traceront leur marquage territorial en tant que chrétiens orientaux dans les tissus urbains des pays d'accueil.

1915 entérine une rupture par rapport à un mode ancien de la mobilité migratoire identitaire et marchand, où l'imaginaire national traduit des fidélités et des accommodements, négocie des logiques de diffusion culturelle dans l'installation dans d'autres contrées.

#### **4.1. Le socle objectif de l'histoire contemporaine : la violence à l'oeuvre**

L'idée de minorité a été employée afin de souligner, du côté arménien, une question nationale et politique qui a été à l'origine de l'exil et de la dispersion dans le contexte d'apparition « de la nation des minorités et des apatrides », analysé par Hannah Arendt après la Première Guerre mondiale au moment de la décomposition des Empires et de la montée du principe d'Etat-nation. La question de l'apatridie que développe la philosophe, faisait « des Juifs et des Arméniens, les minorités par excellence »<sup>198</sup>. Donc de fait, avec le statut de réfugiés apatrides<sup>199</sup>, les Arméniens ont été placés sous le régime des minorités encombrantes, exclues, privées de tout statut juridique.

Du point de vue de la désignation en termes de minorité, nous nous référons à la dialectique majorité /minorité moins dans l'opposition quantitative et démographique que dans les rapports de force et de subordination entre une majorité et une minorité (les dominants et les dominés). Nous sommes convaincus dans le cas arménien d'une intériorisation de la condition minoritaire ayant provoqué un « idéal » de la majorité, des positionnements face à cet idéal qui pourrait expliquer en France par exemple, cette « sacralisation » chez les représentants de l'idée d'intégration. Gilles Deleuze<sup>200</sup>, dans

---

<sup>197</sup> Le Gall-Kazazian A., « Les usages linguistiques des Arméniens en Egypte au XIX<sup>e</sup> siècle », *Egypte monde arabe*, n°27-28, 1996, pp. 213-252.

<sup>198</sup> Arendt H., 2004, *Les Origines du totalitarisme-Eichmann à Jérusalem*, sous la direction de Pierre Bouretz, Quarto/Gallimard, p. 589.

<sup>199</sup> Kevonian D., « Représentations, enjeux politiques et codification juridique : les réfugiés des années vingt », *Revue Relations Internationales*, n°101, 2000, pp. 21-39.

<sup>200</sup> Deleuze G., « Philosophie et Minorité », *Critique*, n°369, 1978, pp. 154-155. Le propos un peu énigmatique du philosophe laisse deviner un texte sous-jacent d'où découle une théorie de l'action et l'on comprend que la position du minoritaire réfère à l'action.

un court texte, parle de la majorité comme d'un mètre-étalon, « système homogène et constant » conviant à aborder une philosophie du minoritaire, comme figure universelle de la conscience de minoritaire et dans un devenir qui est création. Sorte de devenir qui serait engendré par le désir de rejoindre le modèle abstrait et constant de la majorité, ensemble vide mais maintenant l'idéal de la norme : « Il y a un fait majoritaire, mais c'est le fait analytique de Personne, qui s'oppose au devenir minoritaire de tout le monde ».

Les rescapés du génocide de 1915, empruntant les chemins de l'exil furent les anciens acteurs de la communauté religieuse ou *Ermeni millet* (communauté arménienne parfois traduite par « nation » arménienne). Le système des *millets* mis en place après la prise de Constantinople (1453) conférait aux minorités non musulmanes de l'Empire (Grecs, Juifs, Arméniens), un certain statut selon l'affiliation religieuse et hiérarchisait des citoyens de première classe (le *millet* musulman) et des citoyens de seconde classe (populations non musulmanes).

Le système des *millets* a fait couler beaucoup d'encre à travers la question de l'existence ou non d'une mosaïque ethno religieuse de l'Empire ottoman<sup>201</sup> ainsi que chez beaucoup d'historiens spécialistes du génocide arménien, du nationalisme turc ou des relations intercommunautaires<sup>202</sup>. Ce système reposait sur des inégalités profondes. Les conditions de vie des *millets* non musulmans sous protection, (la *dhimmitude* c'est - à -dire la protection moyennant le paiement d'une taxe) dénotaient leur statut de minoritaire assujetti, d'autant que « pour occuper les postes les plus élevés de l'Empire, il fallait connaître le turc ottoman »<sup>203</sup>. Ye'or parle de processus de déshumanisation qu'a engendré la condition du *dhimmi* marque de l'impérialisme culturel et territorial du groupe conquérant. « Le génocide des Arméniens » ajoute l'auteur « fut l'aboutissement

---

<sup>201</sup> Georgelin H., *La fin de Smyrne, du Cosmopolitisme aux nationalismes*, op. cit.

<sup>202</sup> Nous ne fournissons pas une bibliographie exhaustive car la liste serait longue mais nous indiquerons quelques ouvrages de référence : Dadrian V., 1996, *Histoire du génocide arménien*, Paris, Stock. Kevorkian R., Paboudjian P., 1992, *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire. Georgeon F., Dumont P., (dir), 1997, *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires* (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles), l'Harmattan, Histoire et Perspectives Méditerranéennes. Georgeon F., 1988, « La montée du nationalisme turc dans l'Empire ottoman (1908-1914 », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°50 (4).

<sup>203</sup> Rollan F., 2004, « Minorités et construction nationale en Turquie », *Minorités et construction nationale*, MSHA, p. 153. L'auteur défend la perspective de mosaïque ethnique de l'Empire ottoman et de cosmopolitisme harmonieux tout en révélant à certains endroits des inégalités profondes.



*normal d'une politique inhérente à la structure politico-religieuse de la dhimmitude »*

204 .

Il existe donc un socle objectif d'une condition de minoritaire avant l'exode, des formes d'oppression favorisant la création des partis politiques arméniens à la fin du XIX<sup>e</sup> dans le but d'éveiller la conscience nationale des paysans de l'Anatolie orientale.

Selon Vahakn Dadrian, historien, spécialiste américain du génocide arménien, le génocide est l'aboutissement d'une « longue culture du massacre »<sup>205</sup> à l'encontre des Arméniens dans l'Empire ottoman, « le contexte d'une manifestation répétée et cumulative de la violence meurtrière appliquée contre les nationalités soumises qui voulaient se faire entendre »<sup>206</sup>. Il y a lieu de considérer le génocide comme une arme de propagation de la haine politique instrumentalisant à outrance l'appartenance religieuse (le *gyavour*<sup>207</sup>) et qui poursuivra de façon plus radicale le travail d'avilissement<sup>208</sup> déjà mis en place avec le statut de citoyen inférieur.

L'intériorisation d'une condition de minoritaire a été amplifiée avec le génocide assimilé à une impuissance politique définitive, appuyant la représentation d'un destin collectif de l'impossible dégagement de la domination ou encore plus grave, signifiant une réponse implacable de la majorité vers toute velléité minoritaire d'émancipation et de réalisation du projet national.

---

<sup>204</sup> Ye'or B., 1991, *Les chrétientés d'Orient-Entre Jihad et Dhimmitude*, Le Cerf.

<sup>205</sup> À ce titre, deux témoignages littéraires publiés récemment dont l'un proche du roman ethnographique rendent compte de la période pré génocidaire dans l'Empire ottoman où la minorité arménienne est soumise constamment à des exactions. À travers le roman de Raffi (1837-1888), l'on devine la montée d'une violence génocidaire dans un Empire en plein déclin et son cortège d'injustices envers les chrétiens (Raffi, *Le fou*, Bleu Autour, 2007, traduit de l'arménien par Mooshegh Abrahamian). Le second témoignage autobiographique que nous commenterons est très intéressant du point de vue d'une restitution de la terreur politique à travers des menaces proférées qui laissent pressentir le cataclysme à venir (Der Goumcian Y., 2007, *Une mémoire arménienne. De Medz Nor Kiugh (Bursa, Empire ottoman) à Saint-Martin-d'Hères*, Traduction Raymond Kevorkian. Direction du Patrimoine du Conseil général de l'Isère).

<sup>206</sup> Dadrian V., 1996, *Histoire du génocide arménien*, Stock, p. 46.

<sup>207</sup> La notion de *gyavour* apparaît dans nos nombreux récits de vie collectés et dans les recherches historiques. Ses connotations sont extrêmement péjoratives. Le *gyavour* est le chrétien désigné et signifie littéralement « chien infidèle, traître ».

<sup>208</sup> L'article de Véronique Nahoum-Grappe sur la cruauté décrit fort bien la condition du génocide comme entreprise de « défiguration physique de ceux que l'on doit haïr politiquement afin de les rendre repoussants et hideux comme il faut qu'ils le soient dans leur essence ».

Nahoum-Grappe V., 1996, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) » *Séminaire de Françoise Héritier, De la violence*, Odile Jacob, p. 322.

Le motif de la violence habite toujours les écritures de l'histoire en même temps que celui de la résistance<sup>209</sup> dont l'expression la plus explosive dans l'histoire de la grande dispersion a été l'apparition d'un terrorisme arménien sur la scène internationale dans la décade 1975-1985<sup>210</sup> et qui a suscité chez les intellectuels un cortège de questions pour esquisser les tendances de l'avenir : « *Les événements, à savoir l'émergence de la violence ont-ils laissé des traces dans la conscience individuelle et collective des communautés arméno-diasporiques ? Mais de quelles violences parle-t-on ? Violences des actions armées ? Violences de l'assimilation, de l'intégration ? Violences de soi, violences des autres ? Violences qui se répondent, qui s'ignorent ?* »<sup>211</sup>.

Ces expressions minoritaires autour d'un génocide désigné comme un terrorisme de longue durée dessinaient alors un « langage de tous les peuples, pour reprendre l'expression un peu lyrique de Deleuze dans son idéal de « conscience de minoritaire universelle » que des *leaders* associatifs font apparaître de nos jours sous le nom de « cause arménienne », moteur d'un devenir singulier à vocation universaliste.

#### **4.1.1. Génocide et apatridie : du sang au « sans »**

La désintégration génocidaire a englouti l'histoire d'avant, balayant dans les consciences l'idée positive de la mobilité pour lui substituer celle de l'exclusion, y compris celle de l'exclusion de l'humanité.

La logique de la désintégration nous oblige à revenir sur le statut ancien de réfugié apatride dont les exilés rescapés étaient pourvus. Etrangers partout, en orbite, l'apatride, de par sa perte de statut est dans une condition de « superfluidité »<sup>212</sup>.

---

<sup>209</sup> Ainsi, les manuels scolaires concernant l'histoire des Arméniens et destinés aux nouvelles générations fréquentant les écoles arméniennes hebdomadaires ou permanentes en France relatent une histoire nationale fondée sur une distinction qui prend racine dans l'insoumission et le désir d'indépendance.

<sup>210</sup> Voir l'analyse sur l'impact du terrorisme dans la conscience identitaire, Hovanessian M., *Le lien communautaire*, op. cit. pp. 253-255.

<sup>211</sup> « Le Nouveau Paysage intérieur, fragment du monde arménien », 1975-1985. » Résumé des communications exposées lors de deux journées d'études interdisciplinaires tenues à Paris le 17 et le 18 mai 1985.

<sup>212</sup> La condition de « superfluidité » est une expression utilisée par Arendt dans le sens de non nécessaire, d'un surplus jetable du système politique et du monde.

La communauté des déchus tombe sous la dépendance de la *Société des Nations*<sup>213</sup>, qui les prit en charge par le biais du Haut Commissariat et de multiples organisations caritatives internationales<sup>214</sup>, ce qui signifie l'accès barré pour mener une vie sociale individuelle ou collective. A partir de l'été 1923, la question arménienne est ramenée au plan international à la question des réfugiés arméniens.

La population arménienne où ce qu'il en reste est exclue de son Etat d'origine et privée de toute possibilité de se « re-territorialiser » dans un « foyer national ». Dans les années 1920 et 1930, les réfugiés sont parqués dans les camps des Etats du Proche-Orient. Le labyrinthe diplomatique des années 1920 des Grandes Puissances met en lumière des tentatives de relocalisation<sup>215</sup>, assujettissant cette population à une condition d'un « en-dehors » du politique.

Non seulement, cette population éclatée<sup>216</sup> a été exclue de la société d'origine mais de surcroît, elle ne pouvait prétendre à choisir un Etat récepteur. Nos témoignages abondent de « convois » massifs d'orphelins se vieillissant pour trouver du travail, parfois recrutés directement dans les orphelinats de Grèce et du Liban et dans les camps des réfugiés par des commissionnaires leur octroyant un contrat de travail où ces « sans Etat »<sup>217</sup> alimenteront les industries lourdes en quête de main d'œuvre ouvrière (en France par exemple).

---

<sup>213</sup> Le titre de réfugié arménien a été créé en 1921 par la SDN (Société des Nations).

<sup>214</sup> Les rescapés du génocide de 1915 ont reçu l'assistance des pays qui, comme les Etats-Unis, n'avaient pas été en guerre contre la Turquie. Les protestations de l'ambassadeur américain en Turquie, Henri Morgenthau, témoignant de la destruction de la population arménienne en 1915 motivèrent l'intervention du *Near East Relief*, puissante ONG américaine. Morgenthau H., 1984, *Mémoires, suivis de documents inédits du département d'Etat*, préface de Gérard Chaliand, Paris, Payot, (réédition augmentée de l'édition de 1919).

<sup>215</sup> Parmi ces relocalisations, on peut mentionner la tentative de former un foyer national en Cilicie (sud-est de la Turquie) dès le début 1919 où les autorités françaises mandatées au Liban et en Syrie ont réalisé le retour de 150 000 réfugiés. Ter Minassian A., 1995, « La diaspora arménienne », *Diasporas*, Reclus, sous la direction de Michel Bruneau, p. 28. Cependant, plus tard (1921), les Français négocièrent avec Mustapha Kemal, l'évacuation de cette zone mettant fin aux illusions d'une Cilicie autonome sous mandat français.

<sup>216</sup> Les familles ont été écartelées sur plusieurs continents à la suite de la destruction de 1915, et se sont mises à la recherche des disparus. Le quotidien *Haratch (En avant)* en langue française et arménienne publie encore des annonces en ce sens.

<sup>217</sup> Du point de vue des « papiers », Mireille Bardakdjian distingue les « apatrides » qui auront le certificat Nansen leur garantissant un minimum de protection juridique. En France, le décret de 1936 stipule que le passeport Nansen est délivré pour un an, période durant laquelle le réfugié ne peut être ni expulsé, ni refoulé et enfin, un statut d'étranger propre aux anciens ressortissants ottomans qui résidaient en 1922-1923 dans des territoires détachés de l'Empire ottoman et promus à l'indépendance ». Bardakdjian M., « Les Arméniens de Décines, Histoire et mémoire », *Le monde alpin et rhodanien*, 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> trimestres, 1989, p. 56.

Les « histoires de papiers » et les contrats de travail dressent un tableau très hétérogène et il n'est pas possible de dégager une figure de l'apatride, mais des configurations multiples bien que les déplacements par familles entières seront très rares. Tous ne bénéficieront pas de contrat. On voit bien se dessiner entre 1920-1930, un éventail de situations migratoires, de vagues migratoires successives qui témoignent des errances de ces « citoyens par défaut » soumis aux accords fluctuant entre Etats. Toute l'histoire migratoire de nos interviewés, fils ou filles de ces réfugiés, mettent l'accent sur « les papiers » des parents, souvent soigneusement conservés, comme s'ils exhibaient des conditions d'illégalité absolue, indiquant à la fois les grandes difficultés pour entrer dans un pays comme la France<sup>218</sup> et les épreuves progressivement maîtrisées grâce à l'endurance du survivant. Les papiers indiquent une sorte de matérialisation de luttes âprement menées, afin de sortir du dénuement social et psychologique ; blessure narcissique ayant atteint la considération morale de la personne et sa dignité. Nous sommes face à un processus de reconquête de citoyennetés opérant grâce aux « papiers », la fin de la condition d'assisté et du statut de déchu.

Ce processus de reconquête n'est pas si éloigné de l'émergence d'une projection de vie en diaspora. Elle a produit une dialectique de l'inclusion/exclusion, de l'intérieur/extérieur, de la confiscation/ invention. Ainsi que le remarque Nichanian sur l'exil du poète Sarafian, l'œuvre appartient « de part en part à la diaspora arménienne, entité singulière à plus d'un titre, que souvent les Arméniens eux-mêmes seraient bien en peine de caractériser »<sup>219</sup>. Et il convient de mentionner le scepticisme tragique de l'œuvre sur laquelle nous reviendrons où le clivage d'appartenance entre l'Orient et l'Occident apparaît.

L'éclatement semble un principe d'explication qui a impulsé des reconstitutions d'un présent de l'urgence. Cette urgence associé à un mouvement migratoire doit être reconsidéré à la lumière de ces couches sédimentées, accumulées, où un événement

---

Les « histoires de papiers » et les contrats de travail dressent un tableau très hétérogène et il n'est pas possible de dégager une figure de l'apatride, mais des configurations multiples bien que les déplacements par familles entières seront très rares. Tous ne bénéficieront pas de contrat. On voit bien se dessiner entre 1920-1930, un éventail de situations migratoires, de vagues migratoires successives qui témoignent des errances de ces « citoyens par défaut » soumis aux accords fluctuant entre Etats.

<sup>218</sup> Noiriel G., 1991, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe, 1793-1993*, Calmann-Lévy, pp. 22-23.

<sup>219</sup> Nichanian M., « Sarafian, la conquête de l'exil », *Le Bois de Vincennes*, traduit de l'arménien par Anahide Drézian, Editions Parenthèses, Marseille, 1993, p. 7.

politique du moment réactive une fois encore, un langage de la dépossession. Depuis la formation de la « Grande diaspora du XX<sup>e</sup> siècle », toute mobilité d'un pôle à l'autre du regroupement est présentée comme une répétition de la menace et parfois l'on a du mal à discerner les critères objectifs et la dramatisation produite par l'enfouissement d'anciennes persécutions.

Pourtant, le démantèlement des communautés orientales a bien été lié à l'instabilité politique de la région proche orientale et les départs migratoires depuis 1960 de la Syrie, du Liban, d'Iran, d'Égypte, et d'Israël témoignent de la fragilité de ces communautés minoritaires. Rien n'est stable dans le monde arménien oriental.

Changer de lieu par la migration, c'est encore courir vers une quête incessante, interminable, révélatrice des effets de l'apatridie ayant non seulement consolidé ce sentiment d'être de nulle part en un lieu digne du lieu de l'origine mais aussi oblitéré le sens politique du mouvement.

Les allers-retours dans cette géographie du monde tracent malgré tout un imaginaire national « actif » donnant lieu à des mouvements de propagation et de rétraction dans l'entrecroisement de micro-mondes et de mobilités transnationales qui n'empêchent pas d'autres ancrages et d'autres appartenances politiques comme les questionnements sur l'actualité de la lutte des classes noyée dans la nébuleuse de la globalisation.

#### **4.1.2. Retour sur la destruction : identifier les signes du politique**

Revenons sur l'idée d'une présence d'un « monde arménien » puis celle d'une « culture de la durée » à travers les représentations de mondes qui se sont fissurés, constamment évoqués chez nos interlocuteurs peinant à « attraper » la réalité de la diaspora.

La diaspora renvoie à une interrogation sur un politique en suspens, à une tentative de le cerner à partir de sa défaillance extrême. En d'autres termes, les diasporas invitent non seulement à accueillir et à identifier les signes du politique mais aussi à penser le politique à partir du déni du politique. Hagop Oshagan (1882-1948), écrivain et romancier désigné par la police turque comme un dangereux intellectuel, représenterait<sup>220</sup> l'un des plus grands témoins de la Catastrophe. Il affirme en 1933 :

---

<sup>220</sup> Nishanian M., L'Empire du sacrifice, *L'Intranquille*, 1992, 1, pp. 59-115. À propos de l'œuvre d'Oshagan *Menatsortat* (*Les rescapés*).

« Et la destruction est ici le système politique, le produit spirituel le plus fort du XIX<sup>e</sup> siècle : « l'esprit des nationalités » »<sup>221</sup>.

La littérature comme corpus de sources fiables complète nos approches ; elle reflète des sensibilités visionnaires qui remuent les raisons profondes d'un racisme anti-arménien. Ochagan affirme à l'instar d'autres écrivains<sup>222</sup> qui ont été des témoins du processus génocidaire, la montée imparable « d'une idéologie liée à l'essence de la volonté moderne d'auto domination<sup>223</sup> qui préside à la violence catastrophique » et contestent l'idée de causalité attribuée à la prétendue montée des revendications nationalistes et territoriales de la part des Arméniens.

« L'esprit des nationalités » est à entendre chez le romancier comme une entrée en modernité où l'on érige la nation en principe dans un passage de l'Empire à l'Etat et/ou la tradition majoritaire subit des distorsions sans pour autant disparaître des mentalités : « *Se moderniser mais sans oublier un iota de leur passé* » écrit Ochagan à propos de l'idéologie du parti Jeune Turcs de 1908, responsable du génocide.

#### 4.1.3. Les discours des historiens et la réparation

Les épreuves de l'histoire contemporaine, l'apatridie, puis la négation du génocide sont constamment réévaluées par les historiens d'autant que la dénégation persistante des autorités turques constitue un enjeu politique dans la conscience européenne<sup>224</sup>.

Cette histoire nationale chaotique<sup>225</sup> cherchant sa place depuis fort longtemps dans les jeux de pouvoir et de domination et amplifiée par une historiographie contemporaine du

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>222</sup> Voir la publication récente d'Aram Andonian, oeuvre traduite somptueusement de l'arménien occidental par Hervé Georgelin. Andonian A., 2007, *En ces sombres jours*, MétisPresses. Aram Andonian (1876-1951) est l'une des figures de l'élite ottomane, témoin de l'exil post-catastrophique qui en six récits rédigés en 1919 rend compte de l'anéantissement du monde arménien ottoman et de la politique meurtrière de la déportation.

<sup>223</sup> Par « auto domination », nous devons entendre un principe de domination d'un Etat moderne sur la base d'un pouvoir qui élimine les frontières ethno-religieuses des communautés. L'auto-domination traduit un projet de transparence étatique basé sur l'adéquation absolue d'une langue, d'une religion, d'un territoire opposée farouchement à toute forme d'altérité autre.

<sup>224</sup> Duclert V., « Les Historiens et la destruction des Arméniens », *Vingtième siècle*, 81, janvier-mars 2004, p. 137.

<sup>225</sup> Ter Minassian A., 1996, *Histoires croisées, Arménie, Diaspora, Transcaucasie*, Marseille, Parenthèses.

déni ont conduit les historiens à concevoir la « diaspora » comme l'une des conséquences de la réalité nationale démantelée. Les analyses sur la diaspora en tant que résultat d'une géopolitique violente et brutale proposent d'emblée un contenu monolithique à la mémoire nationale. Celle-ci se confond avec des capacités d'organisation, qui dans le contexte de l'immigration arménienne massive du début du XX<sup>ème</sup> siècle ont donné le jour dans les foyers du regroupement, à des organisations qui ont développé des idéologies du « retour », du sens inaliénable du territoire.

Cette mémoire nationale homogène portée par des cadres sociaux délaisse cependant deux phénomènes importants. D'une part, du point de vue des institutions, les turbulences dans les prises du pouvoir communautaire en diaspora (l'Eglise ou les partis politiques ?) sont absentes des analyses et pourtant elles viennent témoigner de divergences importantes sur la conception de la conscience de minoritaire. D'autre part, les analyses sur le phénomène « diaspora » demeurent rivées à une cohérence de l'ensemble transcrite sous le registre des épopées et des vagues migratoires.

Il faut chercher le sens de cette inclination dans une légitimité politique de la reconnaissance animée d'un désir de justice sociale et où le « tableau », le portrait, les lignes homogénéisantes, les clichés rendent plus aisé l'effort social de reconnaissance. Ce sont les paradoxes « du droit à la mémoire » à s'adapter aux attentes du discours dominant, à privilégier le visible et l'effet pour singulariser les affres d'un exode.

Tout autre est l'écriture anthropologique bâtie à partir des acteurs, déroulant des ruptures, des discontinuités, sorte d'anthropologie par le « bas » où se vérifie selon les provenances géographiques, culturelles, le critère d'appartenance sociale, de multiples façons « de penser » la diaspora.

La diaspora pour qui ? Lorsque les normes se confondent, s'annulent, se contredisent dans le brassage des récits entendus « sur la diaspora » souvent standardisés et donnant lieu dans la presse à des paradoxes sémantiques : « la diaspora arménienne de France, la diaspora arménienne des Etats-Unis etc. » et d'où disparaît la réflexion abstraite d'une pensée de la dispersion.

Entre les discours des chercheurs impliqués, des intellectuels « organiques » et ceux des institutions, il existe une population intermédiaire, parfois prisonnière d'une culpabilité parentale et cherchant d'autres moyens de formulation du « sentiment d'appartenance »

que la perspective de la spirale engloutissante de l'idée nationale pour reprendre les propos de Marc Nichanian<sup>226</sup>.

Les historiens sont rentrés dans une rhétorique nationale qui a aplati les processus sociaux, délaissant les espaces de la marge, confondant l'espace symbolique avec les symboles, les narrations identitaires avec la continuité de la mémoire.

Certains historiens se sont engagés dans la reconstruction d'une histoire nationale qui n'a pas été suivie d'un travail sur les représentations de la nation- une sorte d'anthropologie de la nation qui alterne entre groupement ethnico religieux, mobilisation politique, souveraineté nationale, idée « ethnoculturelle » de la nation, imaginaire projeté. L'absence d'un métadiscours « sur le fait minoritaire »<sup>227</sup> dans une histoire des contradictions et des tensions a contribué à négliger l'étude des représentations face à l'assignation à un collectif national englobant.

Comme si, en définitive, le cours de l'Histoire avait été stoppé et la métaphore du couperet de 1915 s'impose une fois encore. Les historiens ont privilégié les affrontements des historiographies aux acteurs multiples (nationaux, régionaux et internationaux) afin de dénoncer la dépossession, la confiscation. La géopolitique occupe une place de choix et les analyses alternent entre intégrité territoriale et inviolabilité des frontières, reconquête politique, formulations.

Le support demeure la référence à une base territoriale historique (le concept *d'Arménie historique* un peu flou) devenu mythe de l'étendue nationale à partir duquel s'organisent les vicissitudes et les fragmentations politiques.

Les découpages par période sont toujours privilégiés nous renseignant sur des empêchements à réaliser le projet d'une communauté politique. Si les auteurs élargissent la Question arménienne qui apparaît à juste titre dans les étapes de la Question d'Orient<sup>228</sup>, les discours de défense d'une histoire nationale prennent toute

---

<sup>226</sup> Nichanian M., 2005, *La Révolution nationale*, Genève, MétisPresses, Volume 1, p. 11.

<sup>227</sup> Pourtant il existe des travaux sur le principe nationaliste du kémalisme qui a expulsé les groupes échappant à la conception rationaliste d'une culture nationale et qui consolide le statut de minorité, entité fabriquée par des formes supérieures de pouvoir. Ce que nous voulons signifier par l'absence d'un « méta discours » réside dans la mise au jour des réceptions internes et de hiérarchisations qui se sont produites dans une histoire politique des relations.

<sup>228</sup> Mouradian C., « La question d'orient ou la sanglante agonie de « l'homme malade » », in Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens, *Revue d'histoire de la Shoah*, n°177-178, janvier-août 2003, pp. 63-87.



leur importance recourant à des critères culturels et religieux séculaires afin de prouver la nation et la doter de « valeurs ».

Il manque des historiens du « sensible »<sup>229</sup> qui échapperaient à la nécessité du leitmotiv, à la nécessité de se désenchaîner des rengaines des partis politiques arméniens qui chez certains ont produit des tentatives de sauvegarde de la mémoire nationale<sup>230</sup>.

Quoi qu'il en soit, les historiens ont contribué à rendre visible une histoire politique occultée et nous devons nuancer nos commentaires critiques. Les démarches des historiens de l'entrée en modernité ont rendu compte des tensions dans l'histoire politique au XIX<sup>e</sup> siècle et du XX<sup>e</sup> siècle résultant du projet de « nationalisation » du territoire, d'une émancipation nationale entravée<sup>231</sup> alors que les individus étaient plutôt enracinés dans leur communauté locale. Ils ont rendu compte des conflits internes des partis politiques sur la question nationale<sup>232</sup> dont les idéologies divergeaient au moment de la soviétisation. Enfin, des travaux s'orientent vers une étude des relations intercommunautaires ou interethniques dans l'Empire, point jusqu'alors assez aveugle, sur l'impact de la fragmentation religieuse au sein de *l'Ermeni millet* majoritairement apostolique avec l'apparition d'un *millet* protestant (1850) et catholique (1831) redoublant les compartimentages internes toujours actifs de nos jours.

Tout comme l'inépuisable travail de deuil repéré chez nos témoins, l'existence d'un génocide non reconnu bloque le principe d'ouverture, confine l'appartenance dans le déni d'appartenance et dans « l'identité-racine ». Les historiens vont devenir prisonniers

---

<sup>229</sup> Nous avons eu le plaisir d'écouter Alain Corbin au Centre Roland Barthes (Université Paris VII) en 2008 qui expliquait sa méthodologie. On se référera à son ouvrage où son parcours d'historien (l'ego-histoire) semble privilégier une histoire socio-culturelle qualitative dans l'analyse du micro-événement. Cf. Corbin A., 2000, *Historien du sensible : entretiens avec Gilles Heuré*, La Découverte.

<sup>230</sup> Les partis politiques arméniens de la dispersion essentiellement la FRA Dachnaksoutioun vont se recentrer autour d'une spoliation, se fixer comme objectif politique une « Arménie libre, indépendante et réunifiée » conduisant à un hymne national conduit par les représentants politiques de la diaspora dès les années 1930 et qui témoigne d'un processus de privation radicale des droits.

<sup>231</sup> Dadrian explique comment à l'instar d'autres nationalités, les Arméniens ne bénéficiaient pas du soutien des Puissances européennes pour obtenir leur émancipation nationale et qu'il y avait eu un découpage administratif par districts pour réduire la population arménienne à l'état de minorité nationale. Cf. Dadrian V., 1995, *Autopsie du génocide arménien*, Editions Complexe, p. 52-54.

<sup>232</sup> Ces partis politiques vont constituer le socle des revendications nationalistes s'opposant parfois à des conduites « hyperdiasporiques » ou se détournant de leur idéal initial. Cf. Hovanesian M., *Le lien communautaire*, op. cit. pp. 251-252.

du désir de reconnaissance et s'engager dans un travail d'accumulation de la preuve, dans une compulsion à réfuter les arguments négateurs <sup>233</sup>.

Ils vont ainsi élaborer une historiographie de la reconnaissance qui appuiera l'existence des singularités d'un « peuple », se soumettant à des orientations ethnicisantes, rappelant l'existence d'une totalité sociale à travers l'élément religieux<sup>234</sup> et linguistique. Ils vont défendre la perspective d'une irréductibilité pour contrecarrer en quelque sorte les injustices de l'histoire officielle et celles du déni, et vont ainsi se trouver prisonniers d'une idéologie identitaire qui constitue un obstacle pour penser l'altérité, être pris dans les mailles du filet de la perversion historiographique.

Concernant la totalité sociale à travers l'élément religieux, nous pouvons pointer un phénomène similaire en Grèce sur le mythe d'une hellénité tenace, particulièrement renforcé de nos jours par le discours ecclésiastique, défendu par un certain discours universitaire et qui affirme le caractère intangible des frontières. La frontière est « non seulement géographique mais aussi symbolique », permet de contrôler les Autres en se déplaçant à l'intérieur du territoire, le couvrir de plus en plus selon les différentes « topographies » de dangerosité des gens et des pays. De cette façon, la ligne frontalière peut être transférée à l'intérieur du territoire, le couvrir de plus en plus. À travers cette évolution, la relation entre les frontières et la hiérarchisation sociale de la population devient plus visible. Cette frontière autour de laquelle le discours sur l'identité nationale est bâtie, renvoie à la dimension historicisante de l'idée des « débuts » et d'un destin de la nation grecque.

L'empêchement de *Penser l'altérité* obéit à une invasion de l'obsession du même. Dans la référence grecque, elle correspond à une volonté nationaliste hégémonique alors que dans le cas arménien, l'idéalisation de la nation correspondrait davantage à une naturalisation romantique traduisant la « recherche d'une pensée manquante » pour

---

<sup>233</sup> Dabag M., « Le traumatisme des bourreaux : à propos du livre de Taner Akçam », *Revue du Monde Arménien moderne et contemporain*, 1, 1994, pp. 103-108.

<sup>234</sup> Voir en ce sens l'article d'Anahide Ter Minassian, « Nation et Religion ». Cet article ne traite pas des liens conceptuels qui unissent ces deux notions mais privilégiera d'emblée un point de vue sur le caractère national de l'Eglise apostolique « gardienne de l'identité nationale, « "Eglise-Nation" qui a été souvent désignée comme un substitut d'Etat national, assurant, durant des siècles, l'unité et la continuité de la Nation arménienne. Cf. Ter-Minassian, A., 1981, « Nation et Religion », ICOM, Venise.

reprendre l'expression de Krikor Beledian. L'écrivain affirme « Il est nécessaire de recourir à une autre conception de l'histoire »<sup>235</sup>.

Enfin, il faut surtout souligner les effets pervers des logiques négationnistes<sup>236</sup> qui empêchent de préserver totalement l'autonomie du discours scientifique<sup>237</sup>.

Les chercheurs sont confrontés en effet à des luttes herculéennes pour montrer que « ce qui a eu lieu a bien eu lieu ». La grande question, celle d'un sens possible après la catastrophe de 1915 et rejoignant celle d'un deuil impossible, surplombe toutes les interrogations. La reconnaissance du génocide a pris toute la place dans la transmission de la mémoire nationale en France au détriment d'une nouvelle écriture de l'histoire de la dispersion. Les historiens de la question arménienne sont facilement catégorisés en figures témoignantes d'une « cause », prenant le relais des représentants politiques et des défenseurs des Droits de l'Homme contribuant à les assimiler à des fabricants « d'ethnocentrisme » national.

Les historiens sont restés enfermés dans une recherche de la preuve amenant des effets contraires aux perspectives visées<sup>238</sup>. Le déni du génocide a engendré une perversion historiographique où les intellectuels dénonçant le déni comme empêchant le deuil sont accusés d'être des « militants » d'une cause, de nouer trop d'adhérences à leur objet. On voit bien l'impossibilité de sortir de ce système qui tourne en rond<sup>239</sup>, déclenchant

---

<sup>235</sup> Beledian K., *op. cit.*, p. 10. Son propos s'articule propos de l'absence de conditions matérielles et de cadres institutionnels ôtant toute possibilité d'inscrire les œuvres littéraires dans une histoire.

<sup>236</sup> TERNON Y., 1999, *Du négationnisme, mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer.

<sup>237</sup> On lira avec intérêt les remarques de Jacques Revel concernant l'article de Lucette Valensi « Notes sur deux histoires discordantes. Le cas des Arméniens pendant la Première Guerre mondiale » : « *Mais ce que suggère l'étude de l'historiographie contradictoire qui traite du génocide arménien, c'est qu'il s'agit d'un dispositif bien plus complexe que le simple affrontement qui est porté à la connaissance du public élargi ; c'est aussi qu'il n'est pas toujours pensable de prétendre séparer la production d'un savoir sur ce passé des sollicitations et des implications politiques qui l'environnent et qui pèsent sur lui* », Cf. *Les usages politiques du passé*, sous la direction de François Hartog, Jacques Revel, Enquête, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 3<sup>ème</sup> trimestre 2001, p. 17.

<sup>238</sup> Ainsi en voulant dénoncer des logiques discriminantes ou négationnistes, on renforce parfois « involontairement » une perspective ethnicisante amenant certains chercheurs à formuler dans un dossier scientifique sur les génocides une problématique de la comparaison dans un style ambigu « Arménophobie, judéophobie : stéréotypes croisés », Choix établis par Claire Mouradian et Georges Bensoussan, in *Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens*, *Revue d'histoire de la Shoah*, n°177-178, janvier-août 2003, pp. 368-383.

<sup>239</sup> Lors d'un symposium auquel nous avons participé en juin 2007 à Décines sur le thème des *Mémoires arméniennes*, la question de la négation fut soulevée. Certains intellectuels engagés dans des luttes pour la défense des droits de l'Homme exprimaient le point de vue selon lequel parler en termes de « cause arménienne » pour la reconnaissance du génocide de 1915 était une perspective essentialisante. Voilà somme toute, un condensé des effets du déni où nommer un événement qui a touché une population

chez les historiens des recherches sur l'ultime preuve et à pratiquer des rhétoriques d'auto-justification constantes. Marc Nichanian<sup>240</sup>, philosophe, développe une perspective intéressante lorsqu'il montre la nécessité de sauver le témoignage de l'entreprise d'archivabilité, de penser « le témoignage à l'encontre de l'archive » et de sortir de l'injonction du bourreau qui consiste à vouloir que je « prouve » et que je prouve encore. Selon lui, l'archivation du témoignage court-circuite la mémoire de la victime et le deuil. L'auteur préfère la notion de Catastrophe à celle de génocide en raison de cette parole proférée et constamment reversée dans un système de « preuves », à l'insu du sujet qui parle.<sup>241</sup>

## **4.2. La question nationale et « le nationalisme de diaspora »**

### **4.2.1. Le patriotisme national**

Nous devons mentionner l'ouvrage éclairant d'Eric Hobsbawm qui entreprend une histoire du terme de « nation » à partir des critères retenus par tel ou tel auteur, des revendications des groupes, et des changements d'idéologies : on oublie trop souvent dit-il « *que dans son sens moderne et fondamentalement politique (la notion d'unité politique et d'indépendance), le concept de nation est historiquement très jeune* »<sup>242</sup>.

Les relectures des travaux scientifiques sur l'apparition d'une question nationale arménienne illustrent les thèses d'Eric Hobsbawm qui a travaillé sur différentes configurations du nationalisme dans un découpage par périodes. Il affirme que

---

précise et pas une autre (car un génocide est par définition une ethnicisation de la destruction) est dénoncée comme une visée particulariste.

<sup>240</sup> Nichanian M., « De l'archive. La honte », *L'Histoire trouée. Négation et témoignage, op. cit.*, pp. 103-122. Nichanian nous convie à l'élaboration d'une pensée de la catastrophe qui se proposerait de discerner une pensée du « sans raison » des phénomènes génocidaires. Les causes évoquées dont celle de l'argument nationaliste et irrédentiste est selon lui une honteuse aberration. Nichanian démontre que le recours à l'interprétation nationaliste est un acte malveillant de révisionnisme.

<sup>241</sup> Philippe Bouchereau, entame des réflexions développées par le philosophe allemand Ernst Nolte. Responsable de la Revue *L'Intranquille*, il soumet dans un dossier une lecture critique du politique dans ses rapports aux crimes contre l'humanité et distingue les concepts de révisionnisme et de négationnisme. Avec le révisionnisme, la liquidation de la réalité génocidaire se produit sur le plan théorique (historiographique, sociologique, psychologique et philosophique) alors que le négationnisme est d'emblée d'ordre politique et réside dans l'intention. Bouchereau P., 1999, « Critique du révisionnisme », « Révisionnisme et négationnisme dans le Livre noir du communisme », « L'affaire du négationniste Gilles Veinstein », *L'Intranquille*, 4-5, pp. 215-282.

<sup>242</sup> Hobsbawm E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Editions Gallimard, p. 29.

l'émergence d'une question nationale arménienne a été portée par un parti socialiste, « véhicule principal du mouvement national de leur peuple »<sup>243</sup>. Il fait référence au parti *Dachnak*, affilié à l'Internationale socialiste et fondé à Tiflis en 1890 et constitué par une intelligentsia inspirée des Lumières<sup>244</sup>. C'est également la position d'Anahide Ter-Minassian qui montre que « socialisme et nationalisme sont indissociables dans le développement du mouvement d'émancipation arménien » et que « le socialisme, né dans les étapes même du mouvement national lui est organiquement lié »<sup>245</sup>. On repère aussi ce processus dans l'idéologie sioniste à ces débuts (fin du XIX<sup>e</sup> siècle) où le sionisme offre au peuple juif sa renaissance nationale à travers une pensée politique moderne et laïque dans l'espoir de remédier à l'antisémitisme contemporain, à la montée du fascisme en Europe et où la relation entre sionisme et immigration (*aliya*) prend tout son sens<sup>246</sup>.

Le mouvement révolutionnaire n'a pas de base ethnique et vise à émanciper les paysans arméniens de l'Asie Mineure, prisonniers du système des *millets* et à assurer leur sécurité. Le mouvement assurera l'organisation d'une autodéfense en réponse aux massacres hamidiens de 1894-1896. L'émergence d'une « renaissance nationale » portée par les mouvements *hintchak* et *dachnak*, nouvelle intelligentsia laïque, représente une avancée en termes d'imaginaire national et d'émancipation par rapport à l'ancien système qui compartimente les communautés dans des frontières ethnico-religieuses et les subordonne au *millet* musulman majoritaire.

Il ne fait aucun doute aussi, qu'à leurs débuts, les partis révolutionnaires mêlèrent la question nationale et la lutte des classes. Mais des basculements géopolitiques en chaîne (fin des Empires et massacres hamidiens, poussée russe, génocide des Arméniens, Révolution d'Octobre) susciteront des débats houleux dans l'intelligentsia, des

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>244</sup> Le parti *dachnak* qui a noué des liens précoces avec le Parti socialiste en France, occupe une place de choix et d'influence dans la diaspora. Il siège désormais en Arménie, réhabilité en décembre 1994 alors qu'il avait été interdit à Erevan dès 1923.

Nous référant à nos notes de terrain, les élections présidentielles en Arménie montrent une nouvelle présence croissante de cette formation politique : de 3% à 10% aujourd'hui. Ce parti qui a été un fervent opposant de la soviétisation sera tour à tour qualifié en diaspora et en Arménie de parti nationaliste, nationalitaire, marxiste, nationaliste autoritaire etc. Et jusqu'à présent, l'enjeu de sa qualification mêle des référents culturels à une idéologie du retour, des forces de défense d'une cause nationale intriquées à des politiques d'alliances opportunistes suivant les contextes nationaux de son implantation.

<sup>245</sup> Ter Minassian A., *Histoires croisées*, op. cit., notamment le chapitre « Socialistes et marxistes arméniens et la question nationale », pp. 115-144.

<sup>246</sup> Berthomière W., Sionisme et immigration en Israël, *Mouvements*, 33/34, 2004, pp. 30-35.

obligations chez les dirigeants politiques de ce peuple « carrefour » de repenser les contenus de la catégorie nationale.

L'extrait traduit de l'arménien par Anahide Ter Minassian du discours de Stepan Chahoumian<sup>247</sup> « de l'autonomie nationale culturelle » en 1906 dans cette période de transition de « l'heure des choix : lutte des classes ou lutte nationale (1903-1907) »<sup>248</sup> est éloquent. L'historienne analyse les tensions qui s'intensifient entre les tenants du droit des nations à disposer d'elles-mêmes et les internationalistes rigides. Le texte de Chahoumian est remarquable pour mesurer les contradictions et les jeux d'opposition au sein du marxisme, dont le support sera les enjeux autour de la langue nationale (arménienne) à maintenir ou non. Chahoumian à cause de ses vues « dogmatiques » subit la désapprobation de Lénine. Il semblerait qu'il ait confondu le pouvoir symbolique de la langue à sa connotation de classe étant donné qu'elle demeure alors le monopole des écoles arméniennes ecclésiastiques. La rhétorique de Chahoumian sur le problème linguistique à partir duquel il articule la problématique nationale et religieuse, introduit la notion de « particularisme national » et le substantif de « spécifistes ». Ces dénominations pourraient bien s'apparenter dans la terminologie sociologique actuelle à celle de « culturalistes » patriotes. Elle sont d'un intérêt majeur pour comprendre des enjeux encore actifs de nos jours en Arménie et en diaspora où le corps de la langue représente la métaphore de la terre-nation.

Cette question de la langue est tout à fait primordiale et résonne de façon émotionnelle chez les dirigeants même chez les marxistes les plus radicaux, étant donné que la menace de la disparition des éléments culturels de la nation a déjà été éprouvée avec les massacres de 1894 (Ter Minassian, 1997).

Au fil de nos lectures successives, le concept de nation devient coextensif à celui de « patrie » dans le sens « *d'une catégorie et une référence majeure d'un langage*

---

<sup>247</sup> Chahoumian (1878-1918) fut le plus brillant des bolcheviks arméniens, fondateur de l'éphémère Union des sociaux-démocrates arméniens (1902). « Dès cette époque » mentionne A. Ter Minassian, « Lénine le remarque pour sa façon correcte de poser la question nationale ». Il deviendra fondateur du Conseil des commissaires du Peuple à Bakou (avril 1918) et sera exécuté avec les 25 autres commissaires en 1918. Il publie « De l'autonomie nationale culturelle » à Tiflis en 1914 sous forme de brochure. Lénine sera impitoyable, l'accusant alors de n'avoir rien compris à la question nationale. Ter Minassian A., « Stépan Chahoumian et l'autonomie nationale culturelle », *Histoires croisées, op. cit.*, pp. 227-237.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 133-144.

*oriental* »<sup>249</sup> dont toute la littérature nationale témoigne à travers l'association « terre-corps-patrie-langue ».

La symbolisation corporelle du référent *Mayr Hayastan* (Mère-Patrie) est une récurrence du discours politique et littéraire. Les discours nationaux les plus avant-gardistes au moment de la soviétisation, ont été également traversés par ce mythe patriotique symbolisé en Arménie soviétique par la construction de la statue « *Mayr Haïrenik* » (Mère-Arménie) qui avait remplacé celle de Staline. Et il se peut bien que ce mythe résulte d'une dialectique historique de la différenciation cumulative.

#### **4.2.2. Les relations centre-périphérie**

Il semble important que nous formalisions la notion de centre et de périphérie faisant converger une représentation ethnoculturelle de la nation (un territoire polycentrique), un territoire mythique, ancestral avec une territorialisation du politique (l'Etat-nation)<sup>250</sup>. Nous tenons à préciser que ces convergences subissent de grandes fluctuations suivant les idéologies en cours donnant lieu à des combinaisons imprévisibles, accélérées et dessinant les dédales de l'imaginaire « national ».

##### **4.2.2.1. Le paradigme « centre et périphérie »**

Les catégorisations établies par Georges Prévélakis à partir d'une histoire de l'hellénisme face à la modernité ne s'appliquent que partiellement au cas de la diaspora arménienne. L'auteur souligne à plusieurs reprises, le réflexe centralisateur du territoire stato-national, les méthodes de domination sur un réseau opposant l'Eglise de Constantinople, centre traditionnel de la diaspora, et l'Etat. Il mentionne que contrairement aux Arméniens, il n'existait pas de communauté religieuse

---

<sup>249</sup> L'article suivant présente l'intérêt d'esquisser un contenu de cette catégorie dans une perspective sensible, anthropologique et esthétique à travers l'étude systématique des métaphores et des rituels patriotiques. Zemleni A., Losonczy A.M., « Anthropologie de la « patrie » : le patriotisme hongrois », *Terrain 17*, octobre 1991, pp. 29-38.

<sup>250</sup> Georges Prévélakis (1995) distingue à propos des espaces de la diaspora hellénique, une organisation dendritique (un centre incarné par l'Etat grec dans une structure en « arbre », hiérarchisée en étages) d'une organisation galactique (une horizontalité fluide) caractérisée par un rayonnement hellénique dispersée (élites, foyers communautaires) et s'opposant au centralisme de l'Etat. Prévélakis G., 1995, « Les espaces de la diaspora hellénique et le territoire de l'Etat grec », *Diasporas*, ed. Reclus, pp. 99-112.

spécifiquement grecque dans les périphéries. Selon le chercheur, la catégorie pertinente était celle des *Rum*, c'est-à-dire l'ensemble des Chrétiens orthodoxes qui avant le XIX<sup>e</sup> siècle se distinguaient essentiellement par l'appartenance ethnolinguistique<sup>251</sup>.

Les divergences entre ces deux diasporas sont apparues lors du Colloque d'Athènes (2001). Ces dissemblances sont visibles dans les modes de construction d'un nationalisme « ethnique » et des formes de continuité historiques revendiquées bien que des similitudes jaillissent, notamment dans la formation des élites politiques et des idées révolutionnaires à « l'extérieur » de l'Empire ottoman. Il n'y a pas eu l'équivalent, dans la dispersion des Arméniens du rôle héliénisateur et colonisateur de l'Etat afin d'intégrer la diaspora dans ses frontières. L'auteur montre comment les élites politiques récupèrent des temporalités historiques (même celle de l'Antiquité pour le cas grec) afin d'établir une légitimité de l'Etat et réécrire une histoire continue.

Du côté de la diaspora arménienne, l'épisode du rapatriement de 1947 ou *Nerkaght* (retour) dans la terre promise soviétique<sup>252</sup> a obéi à une action ponctuelle de propagandistes communistes à mettre sous le registre d'un désarroi exilé. La plupart des candidats au départ ont voulu rompre avec un statut précaire dans les sociétés d'installation. Les rapatriés ont été séduits par une idéalisation à outrance de la société arménienne soviétique renforcée par un patriotisme presque religieux<sup>253</sup>, opérant une sorte d'effervescence collective qui faisait oublier un passé de terreur et d'exclusion.

De cette perspective comparatiste une constatation s'impose. L'expérience étatique arménienne contemporaine débutée presque un siècle après la création de l'Etat grec (1830) demeure courte (1918\_1920)<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la diaspora marchande utilisa la langue grecque comme langue véhiculaire de promotion sociale. Georges Prévélakis, « Les relations entre l'Etat grec et la diaspora », *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives, op. cit.*, p. 236.

<sup>252</sup> Hovanessian M., 1992, voir le chapitre « La tentation du retour », *Le lien communautaire*, Armand Colin, pp. 110-112.

<sup>253</sup> Le *Nerkaght* ou Retour reçoit la bénédiction de l'Eglise, et de la classe aisée arménienne, regroupée autour du parti *ramkavar* et de l'UGAB (Union Générale de Bienfaisance) : « Ils participent même au financement de l'immigration, tout en se réservant le droit de ne pas partir, afin de continuer à soutenir matériellement l'Arménie. Les sociaux-démocrates du parti *hintchak*, les communistes mettent davantage l'accent sur les réalisations socio-économiques de l'URSS ». Les *Dachnak*, quant à eux, anti-soviétiques notoires, sont cependant séduits par l'argumentation territorialiste. Hovanessian M., *Le lien communautaire, op. cit.*, p. 110.

<sup>254</sup> Ter Minassian A., 1989, *La République d'Arménie (1918-1920)*, Bruxelles, Editions Complexe.



Notre objectif ne consiste pas à dérouler toutes les étapes d'une histoire nationale mais d'insister sur une condition de minoritaire qui a placé les « Arméniens » dans une situation d'expérience historique exceptionnelle tout au long du début du XIX<sup>e</sup>, XX<sup>e</sup> et XXI<sup>e</sup> siècles, au cœur de l'émergence du nationalisme européen et des remous dans les Balkans, de la décomposition des Empires, d'une expérience étatique éphémère, de la soviétisation et de la fin de la soviétisation sans omettre les lignes de partage entre occident/orient et enfin la dispersion parachevant le morcellement.

Dans les relations entre Etat et diaspora, des logiques utilitaristes et de fabrication idéologique d'un « grand ensemble » dépeintes par Prévélakis se précisent depuis l'Indépendance de la République d'Arménie de 1991 où la « diaspora » en tant que principe d'existence auto-proclamé participe d'une auto-définition de la collectivité historique<sup>255</sup>.

À certains moments de l'histoire de l'exil en France, nous abordons les constructions d'une mémoire nationale en termes de diaspora en raison « d'un passage de la conscience de minoritaire à l'évocation d'une conscience de la dispersion »<sup>256</sup>. Dans ce sens, à maintes reprises, nous avons réintroduit comme moment fondateur de la dispersion, la date de 1965 qui marque l'apparition d'une « idéologie diasporique » qui contient des revendications territoriales, un désir d'unité nationale et un droit à la mémoire qui se reformulerait autrement que sous le ressassement du passé érigé en « monument identificatoire »<sup>257</sup>.

---

<sup>255</sup> .

Schnapper D., « De l'Etat-Nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », Introduction à Actes du Colloque *2000 ans de diasporas*, (CRFJ-MIGRINTER-HUJI, MSHS, février 2002. Lisa Anteby, William Berthomière, Gabriel Sheffer (ed.), *2000 ans de diasporas*, Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 21-50.

<sup>256</sup> Hovanessian M., 1998, « La notion de diaspora. Usages et champ sémantique », *Journal des Anthropologues*, 72-73, p. 19. Voir aussi, Hovanessian M., « La notion de diaspora : les évolutions d'une conscience de la dispersion à travers l'exemple arménien » Actes du Colloque *2000 ans de diasporas*, (CRFJ-MIGRINTER-HUJI, MSHS), février 2002.

Lisa Anteby, William Berthomière, Gabriel Sheffer (ed.), *2000 ans de diasporas*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2005, pp. 65-78.

<sup>257</sup> En effet, la commémoration du cinquantième anniversaire du génocide se déroule de manière inhabituelle à Paris : slogans politiques pour la reconnaissance officielle du génocide par les autorités turques et revendications territoriales scandent la journée commémorative du 24 avril 1965. Cet événement devint un nouveau trait d'union entre les communautés qui se mobilisent massivement dans le monde, y compris en Arménie ex-soviétique à Erevan. Il servira de référence collective dans l'histoire de l'exil.

Dans un débat récent, certains acteurs de « seconde génération » qui avaient manifesté lors de ce moment particulier parlaient d'une journée commémorative tournée vers l'institutionnalisation « d'un deuil

Mais nos regards récents dans différents « foyers communautaires » et en Arménie nous conduisent à démêler les liens complexes entre les dimensions ethno-religieuses et politiques et donc à questionner la part « ethnique »<sup>258</sup> de cette affiliation et qui ne doit pas être obligatoirement confondue avec le nationalisme ethnique<sup>259</sup>.

L'ethnisation de la sphère politique dont se méfiait Michel de Certeau à juste titre, intervient depuis l'Indépendance de l'Arménie où un réflexe à l'échelle transnationale, de cimenter des centralités rejailli, redessinant des frontières d'appartenance et de nouvelles stratifications nationales. La dimension religieuse intervient comme une régularité structurelle, comme critère de distinction permettant de rebondir sur la notion de « frontière ethnique » que le sociologue Fredrik Barth a théorisé<sup>260</sup>.

La nuance entre « politisation de l'ethnicité » et « nationalisme ethnique » se précise dans l'analyse des rapports complexes et changeants du centre à la périphérie. Il se produit des mises en écho où le « centre » dans un contexte de fragmentation des identités nationales impulse de l'ethnisation religieuse réinterprétée en diaspora à travers une conception minoritaire.

#### **4.2.2.2. Déplacement des centralités et division des univers ethnolinguistiques**

Il se dégage de ce rapport centre et périphérie des rythmes et des oscillations de centralité entre « des centres qui se marginalisent et des périphéries qui reprennent l'initiative »<sup>261</sup>.

---

national ». J'ajoutais que cette institutionnalisation n'était pas sémantiquement opposée à l'idée de « réveil national » et que bien au contraire ces deux « sens » coexistaient.

<sup>258</sup> Notre cadre conceptuel est redevable aux théories de l'ethnicité développées par Jocelyne Streiff-Fenard et Philippe Poutignat sur la production de frontières ethniques. Streiff-Fenard J., Poutignat P., 1995, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.

<sup>259</sup> Richmond A-H., « Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales », *Revue internationale des sciences sociales*, N°111, février 1987, pp. 3-19.

<sup>260</sup> « L'appartenance ethnique ne peut se déterminer que par rapport à une ligne de démarcation entre les membres et les non-membres ». « Pour que la notion de groupe ethnique ait un sens, il faut que les acteurs puissent rendre compte des frontières qui marquent le système social auquel ils estiment appartenir et au-delà desquelles ils identifient d'autres acteurs impliqués dans un autre système social » Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Universitetsforlaget. Introduction. Traduction : « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Streiff-Fenard J., Poutignat P., *op. cit.*

<sup>261</sup> Prévelakis G., *op. cit.*, p. 297.

Ainsi le cas de Beyrouth est exemplaire. « Ancienne capitale de la diaspora »<sup>262</sup> au sens de pôle phare notamment en matière d'un solide réseau d'enseignement de la langue (écoles primaires et secondaires) d'une représentation communautaire au Parlement et au Gouvernement, on constate un affaiblissement démographique de cet ancien centre consécutif à la guerre civile de 1975 et à l'Indépendance de l'Arménie. Pourtant notre mission de terrain en 2005<sup>263</sup> corrobore toujours l'idée de capacités « communautaires » fortes de ses infrastructures notamment en matière d'enseignement, fief des partis politiques dont chacun occupe un quartier<sup>264</sup>, de sa capacité éditoriale d'écrits en langue arménienne (littérature, dictionnaires), d'imprimeries, d'Universités privées.

Mais les fragmentations semblent plus aiguës. À Beyrouth, où le contrôle de la vie communautaire est incarné par l'existence d'une « carte territoriale des Arméniens », les tensions entre les registres de l'ethnique, du religieux et du politique entraînent des luttes sans merci entre l'Eglise et les partis<sup>265</sup> mais aussi des tensions entre les Eglises et l'Etat<sup>266</sup>.

Nos répondants insistaient sur le fait que l'Etat libanais reproduisait le système communautaire avec des combinaisons entre facteurs internes et externes où des logiques d'Etat pouvaient se convertir en logiques communautaires. Il est indispensable de passer par l'Etat pour la constitution d'une société civile alors que l'Etat au Liban obéit aux pressions des groupes ethnoculturels, à des logiques qui renforcent l'espace privé et les tensions intercommunautaires.

---

<sup>262</sup> Voir les contributions d'Aïda Boudjikianian sur les Arméniens du Moyen-Orient notamment Boudjikianian K. A., 1988, « Les Arméniens du Moyen-Orient », Les Temps Modernes, numéro spécial.

<sup>263</sup> Au cours de cette mission en 2005 nous avons accompagné deux cinéastes qui ont créé l'association « Utopiana » à Genève et qui possède une antenne à Erevan en Arménie. Ils souhaitaient réaliser un documentaire sur la communauté arménienne de Beyrouth. De ce fait, les commentaires sur Beyrouth sont issus de nos notes de terrain. Nous avons rencontré différents acteurs et institutions (représentants religieux, artistes, universitaires, maire, directeur d'institutions universitaires (L'Université privée Haïgazian liée à L'Eglise évangélique arménienne et faisant partie des de l'Union des Eglises évangéliques arméniennes du Proche-Orient), représentants des partis politiques.

<sup>264</sup> Un entretien avec le représentant des Arméniens catholiques nous a confirmé que le parti *dachnak* occupait le quartier de Bourdj Hammoud (secteur Est de Beyrouth), le parti *hintchak* le quartier de Badaour Hachrafié, le parti *ramkavar*, le secteur Ouest de Beyrouth.

<sup>265</sup> Le représentant des Arméniens catholiques expliquait que les partis arméniens organisaient leurs réunions durant la messe du dimanche matin.

<sup>266</sup> Ainsi pour l'inscription du mariage, où il est tout à fait indispensable de passer par l'Eglise qui doit remettre un certificat pour le déposer ensuite auprès des organisations d'Etat. Il existe en effet, un Tribunal ecclésiastique.

Mais si l'encadrement par l'appareil religieux est propre à certaines configurations communautaires, s'octroyant y compris la gestion du patrimoine, dans d'autres contextes nationaux, il est assuré par les partis politiques.

Les moments identitaires de cette communauté ayant subi une forte émigration entre 1975 et 1990<sup>267</sup> se mesurent moins dans les reformulations d'une vie en diaspora que dans les réinterprétations du sort communautaire : « Qu'est-ce qu'une communauté religieuse ou confessionnelle au Liban ? », précisait un interviewé, pour qui les chrétiens étaient devenus des otages et qui distinguait trois niveaux du sentiment d'appartenance : « Arménien au Liban pendant la guerre, Arménien ou Libanais après la guerre, Libanais et Arménien désormais. La constitution multiconfessionnelle de Beyrouth édifie des lignes frontières ethnico religieuses sur le modèle du système des *millets*<sup>268</sup> ».

Si l'on s'attache à dégager des logiques de mobilités au Proche-Orient, l'on retrouve toujours une actualité du statut de minoritaire où la « fuite » migratoire succède à la peur, où la guerre exacerbe de nouvelles frontières entre les groupes. Ainsi beaucoup affluèrent de Palestine après la guerre israélo-arabe de 1948. Et il reste évident, que cette zone orientale invite à reconsidérer le statut des chrétientés orientales<sup>269</sup> habitées d'un sentiment d'insécurité permanent.

Si la diaspora donne lieu de nos jours à des forces de *lobbyings* stimulant la représentation d'un ensemble, il n'en demeure pas moins que l'émergence du concept de diaspora depuis les années 1927 ou 1923<sup>270</sup> témoigne d'un désastre qui a été aussi une division des univers occidentaux et orientaux engendrant des dichotomies dans la langue, que nous avons traitées dans notre premier article (Andezian, Hovanessian, 1988).

---

<sup>267</sup> Selon certaines sources orales, d'une communauté de 250 000 membres avant la guerre civile, la communauté oscillerait entre 120 000 à 50 000 Arméniens au Liban de nos jours.

<sup>268</sup> Melhem Chaoul, Professeur de Sociologie à l'Université libanaise de Beyrouth nous a confirmé ce principe lors de sa conférence sur les chrétiens au Liban à l'Université Paris Diderot en 2007.

<sup>269</sup> Nous avons été invité à participer en 2000 à un colloque intéressant de ce point de vue. Communication au Colloque international "Chrétiens orientaux en Europe occidentale. Le poids du passé, les défis du présent", Instituut voor Oosters Christendom (Université catholique Nimègue) et la Faculté de Théologie de Lille, jeudi5-samedi 7 octobre 2000, Nimègue, Pays-Bas.

<sup>270</sup> Selon Krikor Beledian le terme de diaspora en langue arménienne (*spiurk*) est antérieur à la revue *Sion* du patriarcat de Jérusalem. Il apparaîtrait dans un texte poétique en 1923.

Ce partage suscite encore des débats virulents à travers les usages de ses variantes diverses traçant des pôles géographiques (Proche-Orient, Turquie, mais aussi à Los Angeles, Paris)<sup>271</sup>. Des intellectuels « organiques » déploreront « la misère intellectuelle de la culture arménienne occidentale »<sup>272</sup>.

Les « âges et usages » de la langue arménienne provoque en diaspora des polémiques autour de l'enseignement de l'arménien oriental ou occidental, du recul de la langue écrite et du manque de co-locuteurs. Anaïd Donabédian, linguiste à l'Inalco<sup>273</sup>, distingue plusieurs critères dans les compétences des locuteurs : la distance avec le pays d'origine, des compétences passives (celui qui comprend plus qu'il ne parle) et actives, des locuteurs natifs ou non de la langue<sup>274</sup>. Elle met bien en évidence, les connexions qui existent entre un sentiment d'appartenance et le rapport à la langue « dont le contenu communicatif » « est secondaire » par rapport à l'intention identitaire qui se superpose au contenu communicatif<sup>275</sup>.

D'autres linguistes comme Sylvia Kasparian<sup>276</sup>, font intervenir une géographie socio-culturelle de la diaspora, avec toujours Beyrouth, « grand foyer de la culture arménienne occidentale » et détruite par la guerre civile de 1975\_1990, mais dont l'arménien demeure encore la langue « du quotidien, de l'Université, de l'éducation », utilisée encore par les fonctionnaires et les commerçants de l'enclave de *Bourdj Hammoud*.

La géopolitique et l'instabilité des régions moyen-orientales qui ont produit depuis les années 70 d'importants flux migratoires vers la diaspora occidentale, l'évocation d'une

---

<sup>271</sup> Dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle deux nouvelles langues littéraires apparaissent qui supplantent la langue littéraire classique. L'une, l'arménien oriental (*arewélahayérên*) usité sur le territoire d'Arménie et en Perse, l'autre, l'arménien occidental (*arewmetahayérên*) par les Arméniens de Turquie et tous les réfugiés qui ont essaimé dans les pays étrangers après le génocide de 1915. Feydit F., 1986, La langue, *Histoire des Arméniens*, sous la direction de Gérard Dédeyan, Privat, p. 44.

<sup>272</sup> Kurdjian H., « La langue que j'ai écrite n'aura plus de lecteur » traduit de l'arménien occidental dans Nihanian M., Ed, 1989, *Âges et usages de la langue arménienne*, Paris, Editions Entente, pp. 417-420. Voir aussi *La langue arménienne, défis et enjeux*, Actes du colloque tenu les 3, 4, et 5 juin à l'Université de Montréal, Edition Cercle culturel arménien, Centre de langues patrimoniales de l'Université de Montréal, Montréal, 1995.

<sup>273</sup> Anaïd Donabedian-Demopoulos est Professeur d'arménien. Directrice du Master Langues, cultures et sociétés du monde, directrice du Cercle de linguistique de l'Inalco.

<sup>274</sup> Donabédian A., 1997, « L'arménien occidental en France, pratiques et symboles », in Dumtragut, J., *Die Armenisch Sprache in der Europäischen Diaspora*, Graz, pp. 85-106.

<sup>275</sup> Donabédian A., *op. cit.*, p. 89.

<sup>276</sup> Kasparian S., « Langues et identités des Arméniens de la diaspora », *Hommes et Migrations*, n°1265, janvier-février 2007, pp. 176-189.

« américanisation » de cette diaspora soumet de nouveau l'arménien occidental (celui issu des territoires turcs) à des directions différentes des pratiques. Ces pratiques viennent réactualiser le thème d'une errance de la langue « livrée à elle-même », en raison d'un sort collectif ancien, celui d'une dispersion perpétuelle, toujours en mouvement, provoquée par des déterritorialisations successives.

Enfin, le thème sensible de la division des univers ethnolinguistiques a été relancé par la politique linguistique de la République d'Arménie. D'après Anaïd Donabédian<sup>277</sup>, cette politique met l'accent sur une langue nationale « standart ». Le texte de 1995 qui a acquis, selon l'auteur, une force constitutionnelle prend en compte une diaspora ne subissant plus la division interne et externe puisque ce texte évoque une « réunification des orthographe » qui traduit de nouveaux liens à nouer avec la diaspora occidentale. Pourtant la diaspora occidentale fonctionne avec l'orthographe classique qu'elle revendique comme un trait identitaire. Il y est mentionné : « La République d'Arménie assure le développement de la langue arménienne dans les « populations arméniennes » vivant hors de la République d'Arménie »<sup>278</sup>.

#### **4.3. En Arménie depuis 1990. L'illusion de l'Indépendance : des repères politiques brouillés**

##### **4.3.1. Dégradation sociale**

Ce terrain nous a fait découvrir un champ immense à explorer, un « autre monde ». Ainsi un pasteur ayant travaillé de longues années au sein de l'Eglise évangélique arménienne d'Issy-les-Moulineaux (Hauts-de-Seine) et désormais engagé dans une association caritative en Arménie me précisait en 2005, que sa longue expérience dans la diaspora arménienne ne lui servait « à rien » dans l'appréhension des rapports sociaux en Arménie.

En Arménie, l'imaginaire national est pétri de références sur le génocide. Il faut préciser que beaucoup de survivants de 1915 se dirigèrent vers l'axe de la Transcaucasie et

---

<sup>277</sup> Donabédian A., 1998, « La politique linguistique en Arménie : de l'Union soviétique à la République indépendante » in Chaker, S (ed), *Langues et pouvoir, de l'Afrique du Nord à l'extrême orient*, Edisud, pp. 171-185.

<sup>278</sup> Donabedian A., op.cit.

qu'un bon tiers des Arméniens ex-soviétiques furent les descendants des Arméniens de l'Empire ottoman qui ont gagné le Caucase entre 1915 et 1920. Cet imaginaire a été également modelé une présence diasporique qui s'est, rappelons le, concrétisée avec le *Nerkaght* depuis les pays de la diaspora, organisé en vagues migratoires de retour successives, d'abord modestes de 1921 à 1936, puis massives en 1946-1947 et qui ont déposé les traces de leur présence dans l'espace urbain d'Erevan et sa toponymie<sup>279</sup>. Ajoutons du temps de la soviétisation, quelques séjours touristiques de membres de la diaspora soigneusement contrôlés<sup>280</sup>.

Mais les identifications nationales n'ont pas été exclusivement déterminées par la présence d'un « extérieur » occidentalisé. Elles ont suivi la courbe d'une question nationale forgée dans le contexte de l'espace soviétique où le principe d'une égalité des nations ne favorisait pas la réification des particularismes. Bien avant l'implosion de l'URSS, l'existence d'une « diaspora intérieure » reposait sur de traditionnels déplacements liés aux rapports d'interdépendance économique entre les Républiques. Les trajectoires saisonnières dans des contrées même lointaines (en Asie centrale et en Sibérie) n'obéissaient pas à des exigences de la survie comme de nos jours mais étaient intégrées dans une volonté politique d'échanges avec d'autres entités nationales intégrées dans le projet de planification économique.

De nos jours, l'ethnisation des rapports sociaux s'est renforcée. La forme généalogique des liens de sang définit l'appartenance à la nation ; à l'aéroport « un diasporique » peut raccourcir les longues files d'attente s'il chuchote quelques mots en langue arménienne.

Les crises politiques répétées ont abouti à des formes régressives de l'imaginaire national : « le postulat ethnique, dans la mesure où il conçoit l'identité à la fois comme origine et comme horizon du politique, est antithétique de la notion même de projet. Celui-ci s'oppose (structurellement, pourrait-on dire) aux modèles qui se projettent comme universels. »<sup>281</sup>. Nous le savons, il s'agit d'un modèle « symptôme » fonctionnant comme un remède pour les gouvernants face à l'anomie et au délitement

---

<sup>279</sup> Ter-minassian T., « Les rapatriements à Erevan : un regard sur l'entre-deux-guerres (1921-1936) », *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, op. cit., pp. 257-271.

<sup>280</sup> Du temps soviétique les rapports avec la diaspora étaient soigneusement contrôlés par les autorités (l'Agence Intourist) qui vérifiaient de façon draconienne l'identité politique des candidats au séjour touristique et refusaient l'entrée aux militants *dachnak* même pour un voyage d'agrément.

<sup>281</sup> Gossiaux J-F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Ethnologies, PUF, p. 201.

de tous les pans de l'activité sociale qui règne dans ce Caucase Sud fragmenté. Au cours de mes investigations en Arménie depuis les années 1990<sup>282</sup>, à l'orée de l'Indépendance puis dans ses prolongements, j'ai recueilli des témoignages d'acteurs sociaux multiples<sup>283</sup> dont certains ont joué un rôle politique du temps de la soviétisation. La comparaison entre un « avant » et un « après » a été une sorte de leitmotiv majeur. Comme le précise Claude Lefort, « une véritable évaluation de l'aventure soviétique peut démarrer »<sup>284</sup> avec le démantèlement de l'URSS.

Notre « anthropologie par le bas » relate une perte réelle de toute forme de confiance nationale mise à mal, paraît-il, par « des formes de pétrification du social en

---

<sup>282</sup> Précisons que nos recherches ont abouti à une collaboration scientifique avec le Département de Sociologie de l'Université d'Etat d'Erevan dirigé par le Professeur Lyudmilla Harutunian. Cette collaboration scientifique très fructueuse a été le résultat d'une connaissance du « terrain » précédant le lien avec l'Université dans le cadre d'une observation participante durant plusieurs années avec une association créée en Arménie (Chene) en 1988 à l'initiative d'un groupe d'enseignants et d'étudiants de l'Institut Polytechnique d'Erevan. Cette association qui possède désormais une branche en France, aux Etats-Unis au Liban et au Karabakh oeuvre toujours pour des projets de développement local en milieu rural et dans les zones frontalières (projets de réhabilitation et création d'infrastructures) .

Des enquêtes éprouvantes nous avaient donné l'opportunité de découvrir les dégâts du tremblement de terre de 1988 mêlés à la situation migratoire des réfugiés arméniens de Bakou transplantés dans des villages suite aux pogroms commis en Azerbaïdjan. Sur place, nous avons vérifié ensuite les déplacements importants de population y compris du côté des Azéris installés en Arménie et contraints de regagner leur territoire « d'origine » en raison du conflit ethnique qui s'aggravait.

<sup>283</sup> Précisons, que depuis 1990, outre la ville d'Erevan, nous nous sommes déplacés vers les villes de Stepanavan, Gumri, Hrazdan qui suivent d'autres logiques administratives et locales en raison du récent découpage administratif par *Marz* (équivalent de la région). À Moscou, l'enquête de l'hiver 2006 a porté sur une observation participante de migrants arméniens « sans papiers » hébergés chez une famille qui m'a accueillie et avec qui nous avons partagé le quotidien. Nous avons effectué des entretiens auprès de familles multiplié des rencontres avec des réfugiés en provenance d'Azerbaïdjan, des responsables d'ONG, avec des professeurs de l'Université d'Etat d'Erevan et de l'Institut Brussov, d'étudiants, d'organisations caritatives, de représentants religieux (représentant du Conseil Mondial Evangélique Arménien fondateur de l'association « Espoir pour l'Arménie », délégués du Catholicoscat d'Etchmiadzine), d'associations de femmes luttant contre la violence conjugale, d'officiels du Gouvernement (Ministre délégué aux réfugiés), de fonctionnaires de l'Ambassade de France chargés de la délivrance des visas (consuls), de chargés de mission à l'UNCHA (Organisation des Nations Unis) puis de l'IOM (International Organisation for Migration). Nous avons réuni des documents scientifiques récents sur la question des mouvements migratoires, des statistiques auprès du Département des statistiques, accumulé des coupures de presse, réunis des ouvrages ethnographiques et nous avons effectué de nombreuses observations de situations avec prises de notes systématiques. À Erevan, nos observations se sont déroulées dans des lieux populaires de la circulation marchande (marchés quotidiens), dans les écoles, dans les structures de santé, dans les rues auprès d'une population de « femmes mendiante âgées » en raison d'une retraite faible ou inexistante, dans le suivi de diverses familles et de leurs trajets migratoires, chez d'anciens ouvriers et salariés d'usine confrontés à des reconversions professionnelles obligées, auprès d'intellectuels disqualifiés.

Nos informateurs les plus dévoués à nous livrer des informations sur la situation sociale et politique depuis l'Indépendance de 1991 ont été majoritairement des femmes en raison d'un code de l'honneur persistant où les « hommes » quel que soit leur statut et fonction ne se « mettent pas au service » d'une femme et préfèrent la proximité masculine.

<sup>284</sup> Lefort C., *La complication. Retour sur le communisme*, op.cit., p. 20



profondeur »<sup>285</sup> de quatre-vingts années de soviétisme. Mais il faut prendre en compte les regrets nostalgiques de cette période dans la population la plus démunie.

Compte tenu de la crise extrême qui affecte tous les secteurs de la vie sociale, les propos reviennent sur l'ancien régime qui a produit un mode de vie moins rude que ce présent de la survie, de la débrouille et de la corruption. Les innombrables entretiens réalisés dans la rue, auprès d'une population mendicante ou embauchée temporairement pour des petits « boulots »<sup>286</sup> ou encore chez les salariés du monde de l'enseignement scolaire, les salariés du système de soin ou du monde culturel (musées, opéra d'Erevan, galeries d'art etc.) ont insisté sur l'époque soviétique comme une période plus « dorée ». Les évocations se rapportent à une quotidienneté plus détendue car « les salaires étaient versés régulièrement, y compris les retraites » offrant « la possibilité à chaque famille de partir en vacances au bord de la Mer Noire », « d'inscrire les enfants dans un système éducatif plus égalitaire » etc. Malgré le « marché noir » et les privilèges des cadres du Parti, malgré la censure qui régnaient alors, les enquêtés comparent le niveau de dégradation sociale actuel par rapport au temps soviétique.

L'ancien système soviétique basé sur l'appareil monolithique du Parti-Etat n'est pas responsable de cette dépression actuelle. La grande privatisation des années 1990 (il faut souligner que 98% de la ville d'Erevan a été divisée en douze arrondissements où *Hamayk*<sup>287</sup>) ainsi que celle des terres en milieu rural, redistribuées à des particuliers ne sachant pas l'exploiter a causé un désastre social. En effet, cette privatisation n'a obéi à aucune régulation sociale et a permis aux grandes familles claniques de développer leur comté (*Arindj*) contrôlant tel ou tel quartier d'Erevan, a redoublé l'errance des déshérités<sup>288</sup> et a favorisé le culte malsain<sup>289</sup> des grands mécènes de la diaspora, car le

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>286</sup> Il existe toute une palette de ces petits « boulots » qui touchent essentiellement les personnes âgées, les femmes et les intellectuels.

<sup>287</sup> On évoque une « provincialisation » de la ville d'Erevan et le rétrécissement des espaces publics.

<sup>288</sup> La privatisation a également touché le système de soins, le milieu éducatif (universités, écoles), l'armée.

<sup>289</sup> On pense à Aznavour qui est l'objet d'un véritable culte en Arménie (une statue représentant son effigie a été érigée sur la place centrale de la ville de Gumri) mais aussi à des mécènes des Etats-Unis comme Kirkorian qui finance la rénovation des routes, venus d'Argentine ou d'ailleurs pour acheter l'aéroport, transformer l'ancienne usine de cognac d'Erevan (fabrication traditionnelle) en Pernod-Ricard, rénover de façon grandiloquente la Place de la République, construire des hôtels luxueux qui côtoient des bâtiments délabrés etc.

« diasporé » est d'emblée catégorisé comme une figure de la richesse et de la réussite sociale.

L'héritage du soviétisme qui n'est pas « tout » sombre, contrairement aux récits des rapatriés de la diaspora de 1947 désormais revenus en Occident<sup>290</sup>, se conjugue également avec une montée de la globalisation qui touche de manière frontale et « sauvage » certaines anciennes républiques de l'ex-URSS, livrées à des lignes de force qui tendent à enclaver le pays encore davantage et à le soumettre, tout en l'isolant, aux grands courants internationaux. Avec la globalisation, nous sommes face à une multiplication accélérée et déconcertante des repères, où le mouvement prend l'allure d'une course effrénée au "business". Les "businessman" d'une transition interminable privilégient une sorte de "bougisme"<sup>291</sup> dans l'extraterritorialité où les valeurs marchandes, l'économie de bazar se substituent à d'autres formes de mobilisation collective comme l'élaboration d'une pensée politique.

Les changements survenus en Arménie se sont amplifiés en raison de la revendication du rattachement du Haut Karabakh<sup>292</sup> à l'Arménie introduisant une brèche dans l'édifice « totalitaire », et qui aurait précipité la dissolution dans une dynamique de la contagion<sup>293</sup>.

---

<sup>290</sup> Ceux qui sont revenus en France après le rapatriement du *Nerkaght* offrent des récits de mésaventures à travers lesquels la notion de « régime soviétique » est décrite comme une vaste illusion, un mirage face à l'épreuve de la réalité « tout n'était qu'illusion. Au bout de 24 heures, on avait compris car l'on nous offrait du pain noir et l'on nous traitait avec le terme méprisant d'*aghpar* (frangin) ». Hovanesian M., 1995, « L'histoire de M. Jacques », *Les Arméniens et leurs territoires*, pp. 161-168, Autrement.

<sup>291</sup> Expression empruntée à Pierre André Taguieff dont nous apprécions la pensée décapante. Taguieff P-H., 2001, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technophobe*, Mille et Un Nuits.

<sup>292</sup> Karabakh est un nom perse signifiant "jardin noir" qui qualifie la fertilité de la terre. Le "jardin noir", terre hautement sacralisée, incarnerait un foyer historique de la culture arménienne, riche en traditions. Plus tard, sous la domination russe au XIX<sup>e</sup> siècle, le nom Karabakh se complète avec l'épithète russe *Nagorny* signifiant montagneux.

Il s'agit d'une région de 4400 km<sup>2</sup> peuplée de 160. 000 Arméniens soit 75% de la population totale dont 1/3 réside dans la capitale Stepanakert. Elle est située à l'est de l'Arménie, au sud-est du Caucase mineur à 330 km de Erevan, la capitale de l'Arménie. La république n'avait aucune frontière commune avec celle-ci et était incluse dans la république d'Azerbaïdjan. En 1923, le Karabakh est rattaché à l'Arménie soviétique. Mais en 1924, Staline signe un décret de rattachement de la région autonome du Karabakh à l'Azerbaïdjan. En 1992, pendant les conflits armés avec les Azéris, les Arméniens ont libéré le passage de Latchine qui lie l'Arménie et le Haut-Karabakh.

En 1994, un cessez-le-feu est instauré mais l'insécurité est toujours présente et la reprise des affrontements toujours possible.

<sup>293</sup> Voir le dossier « Le Caucase des indépendances », 1992, *Problèmes politiques et sociaux*, La documentation française, n°694.

Mais il convient de nuancer la part « ethnique » du conflit sur laquelle nous nous sommes prononcées suite à une mission de terrain en 1993. Au début, ce conflit s'appuyait sur l'application des principes léninistes de la nationalité afin de mettre un terme aux pressions culturelles et économiques. Nous avons pointé à partir du terrain et d'ouvrages parus sur la question<sup>294</sup> que les Arméniens se plaignaient de phénomènes discriminatoires entravant le développement économique de la région, les conduisant à émigrer et à renoncer « à leur patrimoine ancestral » essentiellement religieux. Dans un premier temps, la population arménienne poursuivait de manière constante une revendication d'autodétermination conforme à la constitution. Ainsi en 1963, une pétition de 2500 Arméniens est adressée à Nikita Khrouchtchev dans laquelle la population décrit les difficultés croissantes de ses conditions de vie : actes de sabotage des églises et des écoles, profanation des cimetières, blocage des projets d'entreprise prévus par la planification etc.

Par la suite, ces revendications ont basculé vers des redéfinitions incessantes de tracés de frontières<sup>295</sup> et une ethnicisation évidente.

Les causes de la guerre du Nagorno-Karabakh de 1988 à 1993 furent revisitées dans l'éclairage de la politique de Staline en 1921. Cette guerre a conduit à un blocus économique imposé par l'Azerbaïdjan et la Turquie. Elle a réactivé un imaginaire national autour du territoire « confisqué » portant sur une enclave ancestralisée, y compris dans les discours de certains historiens de la diaspora<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Hovanessian M., 1993, "L'enchevêtrement des catastrophes en Arménie", *Journal des Anthropologues*, n°52, pp. 11-27. Hovanessian M., 2001, "La notion de territoire "national" à travers l'ethnicisation d'un conflit en Transcaucasie: le cas du Nagorno-Kharabakh. Réactivation d'un mythe collectif et logiques géopolitiques". Atelier dirigé par Isabelle Taboada. Deuxième congrès européen Sciences de l'Homme et Sociétés, *Différences dans la Civilisation*, Cultures en Mouvement, 4, 5, 6, 7 juillet 2001, Cannes.

<sup>295</sup> Ces revendications mettaient en effet "la Pérestroïka à l'épreuve du Karabakh", Mouradian C., 1990, *De Staline à Gorbatchev. Histoire d'une république soviétique*, l'Arménie, Ramsay.

Hovanessian M., « L'enchevêtrement des catastrophes en Arménie », *op. cit.*, p. 13.

<sup>296</sup> Le Karabakh ainsi que le précise l'historien des Etats-Unis, Gérard Libaridian représente "un bastion de la conscience politique et culturelle arménienne" : présence d'une noblesse arménienne depuis le haut Moyen Age jusqu'à la période moderne, les Méliks du Karabakh (seigneurs du XVII<sup>e</sup> siècle). Lorsque l'Arménie avait perdu depuis longtemps sa souveraineté, partagé entre deux Etats, l'Empire ottoman et la Perse, le Karabakh représentait la seule autorité capable de s'opposer aux menaces extérieures et de maintenir les traditions nationales ». Libaridian G., 2000, *La construction de l'Etat en Arménie*, Karthala. Précisons que vivant actuellement aux Etats-Unis, Gérard Libaridian a occupé des fonctions gouvernementales en Arménie de 1991 à 1997 dans la mouvance du Mouvement National Arménien.

Les conséquences de ces revendications territoriales furent une paralysie économique et des déplacements importants de population dans les années sombres<sup>297</sup> (1991\_1996) ainsi que des mouvements de réfugiés<sup>298</sup>. N'oublions pas la montée d'un mécontentement national avant la dissolution de l'URSS : des manifestations écologiques traduisaient un mécontentement politique (présence d'usines hautement polluantes aux alentours de Erevan et d'une centrale nucléaire construite sur une zone sismique). Ces mécontentements se sont amplifiés en raison du tremblement de terre de 1988 dont les dégâts, selon les experts, ont été causés par la précarité des modes de construction de l'habitat et l'utilisation de matériaux vétustes. Ce tremblement de terre avait des connotations politiques évidentes et nous nous souvenons des fantasmes de la population hagarde qui l'imputait à une implosion souterraine commandée par des forces « obscures ».

Ce tremblement de terre a totalement affecté la transition post-communiste en raison de la destruction de villages et villes entières, favorisant avant la chute de l'URSS, la pénétration d'ONG et l'aide occidentale ainsi qu'une nouvelle configuration migratoire, celle des « évacués »<sup>299</sup>

Le processus d'accumulation de contraintes géopolitiques dans cette région de la Transcaucasie a été portée par un récit national qui a minimisé les problèmes écologiques et les politiques discriminatoires au Karabakh avant la guerre. Ce récit s'est élargi à de puissants motifs irrédentistes qui ont ravivé la question du génocide de 1915 et de sa non-reconnaissance. Malgré le cessez-le-feu et l'auto-proclamation du Karabakh comme république autonome (1994), cette enclave demeure un enjeu politique de toute première importance (ni guerre, ni paix). La stabilité politique de la région est incertaine et fragile produisant des formes d'insécurité sociale décrites par la population ainsi qu'une présence croissante d'une élite gouvernante à Erevan en provenance de cette région.

---

<sup>297</sup> *Mout jamanaguener* (années sombres) est une expression courante recueillie auprès de la population enquêtée devenue un néologisme dans la langue.

<sup>298</sup> Selon des chargés de mission à l'UNCH et l'IOM, la population des « réfugiés » ne constitue pas une catégorie homogène. Il existe en réalité des réfugiés sans statut juridique formel (par exemple les réfugiés d'Abkhazie suite à la guerre de 1993 avec la Géorgie).

<sup>299</sup> Harutunyan L., *Armenian Refugees and Displaced Persons: The Birth of Armenian Social Work*. Co-author Nancy Humphreys. In *Journal of Immigrant and Refugee Services*. Volume 2, Numbers 1/2 2004. Haworth Social Work Practice Press, pp 31-49.

Claude Lefort parle d'une « force de l'illusion » concernant le système soviétique, mais la situation récente n'en est pas moins bâtie sur d'autres illusions. La question des départs migratoires massifs est devenue un baromètre révélateur des crises de la société. Elle ne s'inscrit pas seulement dans des logiques d'emplois et dans la quête d'une activité salariale (régulière ou non) mais dans la désillusion d'un univers.

Avec la fin toute relative de la guerre, la population espérait en un redressement économique et politique du pays. Les rouages de la société ont été grippés par des expériences successives de désastres et de conflits, conduisant à l'élaboration de ruses sociales de la survie, à des stratégies de dissimulation constantes. Dans ce contexte, la problématique migratoire nécessite de revenir sur les causes profondes du délitement de chaque pan de l'activité sociale, nous invitant à revenir sur l'analyse des causes profondes de la crise nationale qui touche à la fois les secteurs politiques, économiques et culturels notamment avec le religieux et la montée des sectes qui embrigadent les jeunes et les démunis.

La question migratoire nous conduit à considérer des facteurs jusqu'alors insoupçonnés et pas toujours liée à l'absence d'emploi mais aussi dépendantes de pressions sociales intenses, comme l'obligation du service militaire de deux ans pour les garçons, les rapports de genre marqués par une violence conjugale accrue, le problème des femmes seules en raison des migrations saisonnières des hommes, les dépressions des jeunes selon les responsables d'ONG, les problèmes écologiques, le problème de la désertification des campagnes. Mais en même temps, les entretiens montrent à quel point "le départ" définitif ou provisoire d'Arménie est perçu comme un abandon du territoire national, une forme de démission dont on sent bien qu'elles anticipent un sentiment d'exil avec lequel il faudra vivre.

Enfin, le modèle capitaliste « sauvage » prôné et les stratégies du pouvoir en place depuis l'Indépendance ont totalement brouillé les références à l'émergence possible d'une société civile pour ne privilégier qu'un modèle clanique où la tradition sert à asseoir le pouvoir des oligarques.

Ces situations extrêmes ont introduit de nouvelles inflexions chez les chercheurs rencontrés.

#### 4.3.2. Le langage de la recherche, témoin du délitement.

Les chercheurs avec lesquels nous avons travaillé pendant plus d'une dizaine d'années au sein de l'Université d'Etat nous ont offert le grand privilège d'assister et de collaborer à des tentatives de fondation autonome de la sociologie et de recomposition de la discipline ethnologique. Leur objectif était de sortir de l'emprise de la philosophie marxiste et du joug de l'Académie des Sciences et de proposer, en ces temps de crise, une conception des sciences sociales comme outil de compréhension des transformations sociales et politiques.

Le concept de pauvreté (*arkadoutioun*) a été développé par le Professeur Lyudmilla Harutunian, alors responsable de la chaire de Sociologie, très sensible aux travaux de Pierre Bourdieu et soucieuse d'instituer la discipline comme méthode de dialogue entre les populations et l'Etat. Son projet consistait à multiplier des enquêtes ciblées sur l'évolution de la famille traditionnelle, sur les nouvelles classes sociales, sur la déshérence des intellectuels disqualifiés, sur la difficulté d'émergence d'une élite le plus souvent détruite par la fuite à l'étranger et enfin sur l'extension des extrêmes (riches et pauvres) et l'absence d'une classe moyenne capable de prendre en charge les prémisses d'une organisation démocratique. Disons que se profile dans la sociologie arménienne de nos jours, l'idée d'échafauder une « histoire politique de la pauvreté »<sup>300</sup> que le système soviétique évinçait des cursus mais qui, de toute manière, n'avait pas l'ampleur catastrophique d'aujourd'hui.

Il serait tout à fait idéaliste de penser à de la « prétendue liberté retrouvée des scientifiques » dans l'effort de séparation confirmée de l'exigence politique et de la science. La science n'est plus au service de la construction d'un savoir « concret » ou « objectif » encore présent dans les imaginaires des chercheurs (la culture matérielle) mais à la recherche de moyens d'échapper à l'écrasement de la pensée produit par le système mafieux actuel et la louange du marché capitaliste.

Le travail des scientifiques dans la recherche de catégories pertinentes s'accompagne d'une double injonction. Il s'agit de revenir sur les processus d'aliénation de la

---

<sup>300</sup> C'est dans cette optique que la sociologue Lyudmilla Harutunian avait créé en 2000, le parti politique « le futur digne ». Son activisme et son parcours politiques témoignent d'un monde en recomposition où des choix nationaux se sont imposés. Elle fut membre du Soviet Suprême de l'URSS de 1989 à 1991, collaboratrice de Gorbatchev, Député au Parlement en Arménie, candidate aux élections présidentielles.

discipline à une ancienne idéologie qualifiée de « totalitaire » tout en cherchant des passerelles pour échapper à une nouvelle emprise, celle de l'idéologie d'une économie de marché envahissant toutes les sphères sociales, d'une corruption sans limites et brandie par les acteurs influents (le gouvernement et les chefs religieux qui s'immiscent dans les instances universitaires).

Les chercheurs sont soucieux d'échafauder des traductions des chambardements politiques par et dans la science mais restent prisonniers de contraintes paradoxales. Le changement ne suggère plus un regard critique du passé soviétique mais un nouvel ordre construit sur son amnésie et d'où jaillissent de nouvelles formes aliénantes. Le brouillage des repères en fait partie et rejoint le désordre et le chaos actuel laissant les chercheurs dans un désœuvrement « catégoriel ».

Du point de vue des catégories du recensement, Alain Blum a montré que l'URSS avait développé avec une grande continuité, la logique de définition "nationale" ou ethnique de ses habitants et avait fait preuve de la plus grande ténacité dans son exploration des diverses voies qui permettent d'établir une telle stratification<sup>301</sup>. De ce point de vue, la Russie dans son désir d'expansion coloniale se présente comme un vaste laboratoire de l'élaboration du « national » en tant que catégorie descriptive et d'analyse, mais aussi juridique, politique et administrative.

L'auteur a montré les dépendances de ces catégories dans une histoire de l'Etat en rapport à la société et a dénoué les relations entre les scientifiques, l'administration et le politique. C'était également le but recherché dans le numéro que nous avons dirigé (2001) " L'anthropologie dans le monde post-soviétique : quelles orientations? " où le dossier était centré sur le rapport entre le développement d'une discipline et les données de son environnement politique. Il s'inscrivait dans la continuité d'un colloque intitulé "Anthropologie soviétique et sociétés traditionnelles" (Paris, mars 1989) qui, en ce temps de la *perestrojka*, procédait à un examen de conscience de la discipline<sup>302</sup>. Le concept d'*etnos* à géométrie variable, non assimilable à la catégorie d'ethnie et qui a imprégné l'ethnographie soviétique fut discuté dans ce numéro. Elle engageait une

---

<sup>301</sup> Blum A., Goussef C., 1996, « Statistiques ethniques et nationales dans l'Empire russe et en URSS », in Rallu J. L & Courbage Y. (dirs), *Démographie et ethnicité*, Paris, INED.

<sup>302</sup> Hovanessian M., 2001, « Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique », *Journal des anthropologues*, n°87, pp. 7-13.

réflexion dialectique autour de la catégorie de l'altérité non réductible à une simple étape du développement vers *l'homo sovieticus*.

Les chercheurs en sciences sociales notent un appauvrissement de la dialectique, un arrêt brutal de ces discussions autour de l'*ethnos* qui, du temps soviétique, témoignait d'une flexibilité strictement « réservée » aux scientifiques impulsant des opérations d'encodage selon des critères administratifs et territoriaux changeant certes, mais qui présentait l'avantage de « penser » la catégorie comme le produit de combinaisons changeantes et opportunistes de l'Etat.

La dimension critique de ces débats a désormais disparu. « La prétendue liberté retrouvée des scientifiques » à l'ère des Indépendances n'est qu'une illusion supplémentaire.

Les ethnologues ou anthropologues avec qui nous avons eu de longs entretiens<sup>303</sup> (2006 et 2007) insistent avec regret sur le travail de description ethnographique qui poursuivait la tradition des longues expéditions en vigueur du temps soviétique et devenu problématique, faute de moyens matériels. Devant la pénurie financière des Instituts ethnographiques depuis l'Indépendance, ils doivent « *travailler dans d'autres directions* ». Il s'agit de développer des branches d'anthropologie urbaine qui empruntent de manière artificielle, les outils théoriques du modèle occidental. On voudrait fonder une « ethnographie contemporaine » bien que l'on regrette de ne plus pouvoir faire œuvre de collecte d'anciens rituels dans les zones rurales en voie de dépeuplement afin de continuer la fabrication traditionnelle des atlas « ethniques »<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> Il s'agit de Levon Abrahamian et de Hranouch Kharatyan.

Ces deux ethnologues formés du temps soviétique expliquaient que la revue ethnographique arménienne *Azgagrakan Handes* (Revue ethnographique) avait compté vingt-six numéros. Le premier numéro fut élaboré du temps des massacres hamidiens dans l'Empire ottoman pour se clore en 1916. Il avait été conçu dans « l'obsession de la durée nationale ». Voir Mouradian C. « La revue ethnographique arménienne *Azgagrakan Handes* Chouchi-Tiflis, 1895-1916 », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (2-3) avril-septembre 1990, pp. 295-314.

Nous avons invité ces deux ethnologues en juin 2008 à l'Inalco pour une journée d'études portant sur la comparaison des orientations de l'anthropologie sociale en France et en Arménie. Hovanessian M., « Regards croisés sur les enjeux épistémologiques de la discipline. La question ethnique ». Communication orale. Texte encore non publié. Juin 2008.

<sup>304</sup> Personne n'est sans ignorer la monumentale folkloristique soviétique. Du temps de la *perestrojka*, on questionne les rapports de subordination de l'ethnographie à l'histoire, son caractère descriptif volontairement conservé, l'empêchant de jouer le rôle d'une science heuristique « pour conduire la raison vers la connaissance » Voir Chichlo B., 1990, « L'anthropologie soviétique à l'heure de la Perestrojka », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (2-3), p. 227.



Les réflexions épistémologiques sur le passage de l'ethnographie vers l'ethnologie puis l'anthropologie a subi désormais un coup d'arrêt brutal où les sciences sont emportées dans le tourbillon d'une globalisation déboussolante.

Nous connaissons les responsabilités des sciences sociales dans l'étiquetage, l'obligation que nous avons en tant que chercheur, d'alterner entre des niveaux apparemment disjoints, entre la catégorisation juridique et politique qui ordonne vision et division de la réalité sociale et celle des acteurs pris dans « les mailles du filet » du découpage. Des contributions ont évalué « le rôle des institutions dans les processus d'altérisation négative »<sup>305</sup> et discriminants, l'importance de se pencher sur les modes de réception de ces prescriptions émanant du discours dominant chez les populations altérisées<sup>306</sup>.

Dans le système actuel en Arménie, l'intellectuel idéologue ou chercheur est dans l'impasse et cela n'est pas uniquement propre à l'héritage du pouvoir communiste ainsi que l'énonce Lefort.<sup>307</sup>

Cette analyse de la domination du temps soviétique est utile mais elle néglige un aspect que notre terrain a confirmé à savoir l'existence de dispositifs collectifs égalitaires, surtout celui de l'éducation, de l'enseignement et de la formation universitaire permettant l'accès au savoir. Ce savoir a toujours été valorisé et le sérieux de la tradition académique d'alors a engendré une génération excellemment formée. Nous avons été étonnés par les connaissances étendues de ces universitaires dont beaucoup ont obtenu leurs diplômes à Moscou, polyglottes pour la plupart, éminents savants.

Actuellement le phénomène de brouillage est beaucoup plus pernicieux. La corruption dessine un nouveau régime totalitaire structurellement déstructuré, sans point d'achoppement, où la société politique se dissout dans des initiatives transgressant continuellement le contrat social. C'est ainsi que notre posture d'anthropologue a été constamment happée par les discours des officiels et dirigeants (remplaçant les anciens

---

<sup>305</sup> Tripier M., 2004, « Préface » in *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Claire Cossée, Emmanuelle Lada, Isabelle Rigoni (dir), Armand Colin, pp. 13-17.

<sup>306</sup> Tripier M., *op. cit.*

<sup>307</sup> Selon l'auteur, le pouvoir du temps soviétique « s'ancre dans un organe collectif dont dépendent toutes les institutions, tous les liens qui se tissent entre les groupes et entre les individus » dessinant « un mode nouveau de domination dans lequel est brouillé l'opposition entre dominants et dominés, ou plus généralement celle du haut et du bas, et dans lequel simultanément s'efface le principe d'une séparation entre les lieux où l'action, la connaissance, l'imagination s'exercent à l'épreuve de la limite. Lefort C., 1999, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, p. 186.

cadres du Parti), nous orientant constamment vers des stratégies de contournement consistant à nous désillusionner de la possibilité d'accéder à un réel empiriquement observable, à « brouiller » la perspective compréhensive de l'ethnologue et du sociologue.

#### **4.4. Le travail des identifications nationales depuis l'Indépendance**

Au regard des relations Arménie/Diaspora et des constructions mémorielles, une réflexion s'impose sur les constructions de la catégorie nationale, sur le concept même de nation qui dans la langue arménienne nous l'avons dit (*azk*) se repère également comme radical pour désigner les liens de parenté (*azkaguane*), le principe de nationalité (*azkoutioun*) et le sentiment national (*azkahine ezkatsoroutioun*).

Dans l'écriture de l'histoire, le concept d'ethnicité et de race (*tser*) a été supplanté par le concept de nation et par le concept de peuple (*joghovourt*) y compris dans la littérature.

##### **4.4.1. Arménie/Diaspora : coupures ou retrouvailles ?**

Les conférences Arménie-diaspora (1999, 2004, 2006) entretenues et financées par les investisseurs de la diaspora qui se sont tenues ces dernières années à Erevan, relèvent d'une idéologie « panarménienne » douteuse. On y développait trois entités à la « nation » dans une relation triangulaire : la République d'Arménie, la diaspora<sup>308</sup> et le Haut-Karabakh. Ce jeu triangulaire ainsi que le précise Bertrand Badie, cet ordre détriplé est aussi une invention de la mondialisation qui combine des éléments issus simultanément des rationalités stato-nationales, transnationales et identitaires défiant ainsi la souveraineté de l'Etat, produisant une situation d'appartenance démultipliée, « jeu à trois » reprend Bertrand Badie revitalisé par les entrepreneurs identitaires « qui est source d'instabilités et de contradictions »<sup>309</sup>. Nous partageons avec le sociologue l'idée que « cette logique interactive n'est pas innocente » et qu'elle impose une

---

<sup>308</sup> Ainsi aux dernières élections présidentielles de 2008 a été créé un Ministère chargé des relations avec la Diaspora.

<sup>309</sup> Badie B., 1997, « Le jeu triangulaire », *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de Pierre Birnbaum, PUF, pp. 447-462.

exaltation d'un réseau transnational primordialiste « opposant plus que jamais sa propre utopie communautaire à celle de l'Etat »<sup>310</sup>.

L'on se demande si l'Indépendance assortie de la guerre ne relève pas d'un simulacre national édifiée sur la base d'un ethnique irrédentiste où l'« imaginaire » national incarne une vision de l'Un fantasmatique qui relève d'une stratégie du contournement gommant du discours politique les divisions sociales et les inégalités de classe qui s'accroissent et fonctionnent sur un mode féodal ou celui d'un « néo-médiévisme » (Badie, 1997). Les médiateurs identitaires de la diaspora jouent un rôle important dans cette dérive : non pas les militants politiques mais toute la classe de la « *jet society* » qui contribue à financer « au coup par coup » de grands projets maintenant le pays dans l'assistanat.

Ce discours apologétique fonctionne de nos jours comme un frein à la consolidation d'une réelle démocratisation, engendrant non plus des cadres du Parti, mais des héros, des combattants, toute une génération de sacrifiés, enterrés à Erevan aux côtés du Monument *Tsitsernakaberd* dédié aux victimes du génocide, construit de 1965 à 1967 sur une colline, à l'époque où l'Arménie était une république soviétique. Aux côtés de ces héros morts pour la patrie qui se sont dévoués dans cette guerre afin de reconquérir un fragment du territoire « ancestral », siègent les oligarques qui contrôlent de manière quasi-féodale le tissu social.

La projection d'un lien national « Arménie-Diaspora » dissimule les corruptions du système actuel et la pauvreté. Le rapport au religieux qui exerce son pouvoir « d'opium du peuple » pour dissiper les velléités de fuite est plus complexe à appréhender dans l'analyse des représentations. Il engage une épaisseur d'histoire autour du lien « nation et religion », lien pérenne engageant des récits de fidélité de l'ordre du conte ou de la fable comme s'il ne fallait pas « trahir » les pierres des édifices religieux éparpillés de façon foisonnante sur la totalité du sol en Arménie.

Le néologisme d'utilisation soviétique *ardasarhman* (littéralement hors des frontières) et qui distinguait les Arméniens en deux catégories, ceux qui vivent à l'intérieur de l'ancien bloc soviétique et ceux qui vivent en occident est toujours d'extrême actualité. Il subsiste toujours une métaphore de la coupure, malgré les tentatives des entrepreneurs de la diaspora, nouveaux investisseurs depuis l'Indépendance, nouveaux ambassadeurs,

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 452.

de « tirer » la réalité socio-économique et politique du pays vers des modèles de démocratie occidentale.

« Un autre monde », nous l'avons dit, voilà bien ce que représente l'ancien monde soviétique. Nos enquêtes de ces dernières années ont montré que les déclinaisons des identités nationales s'inscrivaient dans un processus de transition politique prolongé obligeant à des départs massifs traduisant d'une certaine manière la fin d'une ère des illusions.

Par contre, dans les foyers du regroupement en France et dans d'autres contextes nationaux, on peut parler plutôt d'un espace politique interne qui continue un travail d'affiliation à une identité nationale à travers des *leaders* politiques, religieux et économiques qui entretiennent des liens avec les dirigeants d'Arménie. Depuis l'Indépendance, la diaspora marque sa présence de façon croissante dans divers secteurs, organise de nouvelles mobilités de va-et-vient à la fois individuelles et collectives, développant de nouvelles « idéologies nationales » dont celle du repeuplement en Arménie. Cette idéologie est portée par des *leaders* associatifs qui soutiennent la réinsertion dans la norme communautaire<sup>311</sup> et qui organisent dans une logistique rigoureuse le rapatriement à la nation-mère des « sans-papiers » et des clandestins échoués en France.

Les représentants de la diaspora des Etats-Unis promeuvent des conceptions de l'unité nationale fondée sur des intentions de faire coïncider un espace du pouvoir politique et un espace identitaire fondé sur un critère de droit du « sang », le critère de l'origine (*ancestry*). Le projet de la binationalité à travers la loi arménienne du 10 octobre 1995 relative à la nationalité, où s'affrontent deux projets politiques, l'un associant la diaspora arménienne au destin de la nouvelle République d'Arménie, et le second les en dissociant<sup>312</sup>, rend compte d'un processus complexe qui ravive la force d'un lobbying américain, la pénétration de ce lobbying dans cette République du Caucase sud actuellement sous perfusion des ONG américaines. Cette délicate affaire de la double

---

<sup>311</sup> On ne peut s'empêcher de revenir sur les stratégies matrimoniales entre orphelins dans les années 1930 en France organisés par les représentants officiels et officieux afin d'assurer « la réinsertion » dans la communauté.

<sup>312</sup> Mavian M., 2000, "La loi arménienne du 10 octobre 1995 relative à la nationalité" in *Cahiers d'Etudes*, Centre d'Orientation Pour Etudiants Arméniens (COPEA), pp. 6-25.

citoyenneté a été impulsée par la minorité installée à Los Angeles<sup>313</sup> qui souhaiterait participer aux élections en Arménie.

Ce projet politique est toujours en discussion au sein d'une commission en Arménie car le gouvernement doit prendre des décrets d'application, chargés de réexaminer le droit de la nationalité et la loi constitutionnelle qui exclut la double citoyenneté. En 2007, cette loi sur la citoyenneté, qui a été l'un des premiers engagements de l'ancien Président, a été débattue au Parlement avec de multiples amendements. Avec cette loi sur la double nationalité, la diaspora est promise à jouer un rôle bien plus important sur la scène politique intérieure. Pour l'heure, les Arméniens de la diaspora ne peuvent pas voter sans abandonner leur autre citoyenneté et « sous certaines conditions », quelques-uns (les mécènes et donateurs) peuvent acquérir la double nationalité.

La théorie de Gellner sur le nationalisme de diaspora<sup>314</sup> pourrait s'appliquer à la période actuelle qui indique de nouvelles conceptions de la loyauté nationale et qui clame l'insuffisance d'un mode « privé » culturel, religieux. Cette loyauté ne se contente plus de la seule constitution de lieux de mémoire ; elle prend une tournure plus politique à l'intérieur d'un projet animé d'un « désir d'unification », d'instances représentatives et démocratiques prônées par le parti *dachnakstoutioun* qui possède des bases solides à l'extérieur de l'Arménie.

L'idéologie qui diffusait « un patriotisme national » incarné par le mouvement de retour de 1947 et le HOK « *Hayastani Oknoutioun Komité* » (Comité d'aide à l'Arménie)<sup>315</sup>, s'est inversé. Car, avec la déception du *Nerkaght*, la diaspora réalise qu'elle va durer.

---

<sup>313</sup> Le comté de Los Angeles serait aux Etats-Unis le plus important (sont comptabilisées comme arméniennes les personnes qui se sont autodéclarées arméniennes dans la case libre de l'origine). Selon le recensement américain, les Arméniens constituent une minorité puisqu'ils n'appartiennent pas au groupe majoritaire « anglo ». À partir d'enquêtes de terrain rigoureuses Sarah Mekdjian note une hétérogénéité identitaire liée à une hétérogénéité territoriale. Il existe un cloisonnement des appartenances par l'établissement de « frontières invisibles » en fonction du pays de provenance et du degré d'ancienneté de l'immigration. Le groupe le plus « pauvre » serait surreprésenté par la catégorie venue récemment d'Arménie. Voir le mémoire de Master 2 de Mekdjian S., 2006, *Identité et territoire, le cas des Arméniens à Los Angeles*, GECKO, Ecole doctorale Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent, Université ParisX.-Nanterre sous la direction de Sonia Lehman-Frisch et Philippe Gervais-Lambony.

<sup>314</sup> Selon Ernest Gellner, avec la diaspora, il y a déterritorialisation de la nationalité. « Le nationalisme se définit dans la tension pour établir une congruence entre la culture et la société politique dans l'effort pour que la culture soit dotée d'un toit politique », Gellner E., 1989, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, p. 69

<sup>315</sup> On assiste en France à une défense de la soviétisation de l'Arménie exercée par une mouvance communiste importée d'Arménie et reconnue par le Parti communiste français. Le HOK (1921-1939)

On décèle parfois un fantasme de toute puissance identitaire dont les accents « nationalistes »<sup>316</sup> méritent d'être examinés à la lumière des illégitimités nationales que ce groupe a cumulé dans son histoire, où les aspirations nationales furent ravalées à un ethnocentrisme que le génocide a entériné.

Et il faut entendre les accents ardents de ce Général en chef des armées dans le Karabakh qui, lors d'une mission en 2007, se glorifiait d'avoir repoussé la population azérie (qu'il désignait par population turque), détruit et rasé leurs villages et leurs maisons avec l'aide des combattants, me conduisant sur des routes minées, me montrant du doigt les frontières conquises. Il s'étonnait et était presque fâché de ma froideur face à cette revanche qu'il prenait « sur une histoire des ruines », se demandait si j'étais animée d'un « sentiment national » pour être autant affectée par ce paysage de la désolation, qui pour lui, symbolisait la victoire et la vengeance.

#### 4.4.2. Le lien « nation et religion »

Il est vrai que les apports théoriques sur les logiques d'identifications « du religieux et du national » sont largement demeurés disjoints<sup>317</sup> et qu'il s'avère urgent d'ouvrir " *la possibilité d'approches croisées permettant la conceptualisation des affinités structurelles entre nationalisme et religion*"<sup>318</sup>. S'il existe une vaste bibliographie sur les théories de la nation et du nationalisme, peu d'études rendent compte des logiques de convergence « du religieux et du national » à travers un double processus : la construction politique et le sentiment identitaire ou national dépendant de représentations historiques.

Nous voulons pointer le rôle toujours médiateur de cette « Eglise-nation » qui entretient un principe actif entre pouvoir institutionnel, identité arménienne et emblématisation nationale.

---

édite alors un bimensuel dont la propagande communiste consiste à rallier les patriotes de la diaspora pour favoriser le retour dans le *Yergir* (le pays) devenu la Mère-patrie soviétique (*Mayr Haiastan*).

<sup>316</sup> « En résumé, le nationalisme est une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites ethniques coïncident avec les limites politiques et en particulier que les limites ethniques au sein d'un Etat donné –contingence déjà exclue formellement, par le principe dans sa formulation générale ne séparent pas les détenteurs du pouvoir du reste du peuple ». Gellner E., *op.cit.*, p. 13.

<sup>317</sup> Hervieu-Léger D., 1997, "Renouveaux religieux et nationalistes : la double dérégulation" in *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de P. Birnbaum, PUF, pp. 163-185.

<sup>318</sup> Hervieu-Léger D., *op. cit.*

Le lien "nation et religion" s'est solidifié à travers différents paramètres qui témoignent de l'implication de la minorité arménienne dans des jeux géopolitiques dans lesquels elle a fini par se trouver broyée jusqu'à développer la convergence des motifs religieux et nationaux dans la représentativité d'une langue comme beaucoup des Eglises d'Orient<sup>319</sup>. Le processus de valorisation des thèmes de la tradition où un discours identitaire supplante un discours théologique est devenu en situation d'exil vecteur de mobilisation sociale et a conduit la minorité arménienne à faire alterner, parfois même se confondre ou se superposer, les définitions culturelles, religieuses et politiques de la nation.

L'Eglise apostolique arménienne incarne dans la dispersion, une personnalité ethno-culturelle, un bastion du territoire ancestral, un des fondements de l'ordre social dans son rôle de gardienne « d'une culture millénaire » fortifiant ainsi un récit de la nation de nature transhistorique<sup>320</sup>. Son pouvoir de représentativité en diaspora est consolidé par une centralité qu'elle organise en attirant les laïcs qui contrôlent et élisent les membres du clergé, en attirant les nouveaux migrants, en abritant également la presse associative et politique. C'est le cas par exemple du *Centro Armenio* à Buenos Aires que nous avons visité à plusieurs reprises.

Aujourd'hui encore, l'institution religieuse maintient l'idée d'une origine commune<sup>321</sup> à partir d'une singularité religieuse bâtie sur des ruptures et un désir d'indépendance qui,

---

<sup>319</sup> Voir l'ouvrage éclairant, *Christianismes orientaux, Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Albert M., Beylot R., Coquin R-G., Outtier B., Renoux C., Guillaumont A., (dir.), 1993, Cerf/CNRS.

<sup>320</sup> La constitution de l'Eglise arménienne en chrétienté indépendante, sa rupture théologique avec l'orthodoxie grecque puis avec l'église catholique romaine, ont favorisé jusqu'à nos jours à travers ces ruptures, la préférence d'une interprétation nationale du schisme à une lecture strictement dogmatique. La singularité du dogme de l'Eglise apostolique arménienne la sépare de l'Eglise de Byzance puis de Rome au moment du Concile de Chalcédoine au V<sup>e</sup> siècle. Cette Eglise est autocéphale, à la tête de l'organisation ecclésiastique et ecclésiale, se trouve le patriarche suprême (ou catholicos) qui siège à Etchmiadzin en Arménie, reconnu comme le Patriarcat suprême de « tous » les Arméniens.

Hovanessian M., 1997, "La diaspora arménienne : le religieux et le récit de la différence et de la dispersion", *Mélanges de Science Religieuses*, Université catholique de Lille, pp. 33-47.

Jean-Pierre Mahé a fort bien analysé l'importance du débat théologique et des fondements métaphysiques autour de la thèse du monophysisme condamnée au moment du grand concile de Chalcédoine au V<sup>e</sup> siècle et qui traduisent "une vision du monde". Mahé J-P., "Confession religieuse et identité nationale dans l'Eglise arménienne au VII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle", Conférence au Collège de France en 1993.

<sup>321</sup> Les nouvelles générations nées en France ont, selon les responsables religieux, déserté l'Eglise et participent au rituel uniquement lors des cérémonies des grands jours et des événements de la vie familiale qui assurent une continuité des pratiques sacramentelles. On pourrait à cet égard interroger le conformisme social de ces comportements dans la mesure où ils témoignent prioritairement d'un attachement au lien collectif. Durant l'exil, ce conformisme a renforcé la catégorie de fidèles à la fois non-pratiquants et non croyants. Hovanessian M., "La diaspora arménienne : le religieux et le récit de la différence et de la dispersion", *op. cit.*

dans l'historiographie, oscille entre l'interprétation de la contrainte politique et l'irréductibilité du dogme.

De façon générale, nous pouvons dire que la structure diocésaine de l'Eglise a épousé la géographie de la dispersion. Dans les divers contextes nationaux et religieux où se sont implantées les communautés arméniennes depuis la formation de la « Grande Diaspora » (sociétés soviétiques, sociétés moyen-orientales, sociétés capitalistes occidentales), l'idée d'unité par l'Eglise perdure alors que la situation juridique de l'institution religieuse est « à l'image d'une nation éclatée »<sup>322</sup>. Bien qu'elle soit dépossédée de son pouvoir temporel, sa volonté de se dissocier de l'influence des partis politiques a toujours été au cœur de son discours.

Pourtant, elle a entretenu des relations floues et ambiguës avec la vie politique, phénomène totalement explicite par le bicéphalisme de sa direction, qui même depuis l'Indépendance, continue d'exister. Du catholicossat d'Etchmiadzine en Arménie, siège de l'Eglise-Mère ont dépendu et dépendent toujours les diocèses des pays de l'ex-URSS et de l'Europe de l'Est. Mais en dehors de l'ex Union soviétique, ce catholicossat exerce sa juridiction dans d'autres diocèses de la diaspora<sup>323</sup>.

On constate des tiraillements extrêmes entre systèmes idéologiques de « communautés » sous l'influence du pouvoir en Arménie ou du parti *dachnak* fervent protecteur du catholicossat d'Antélias au Liban enclavé dans le secteur chrétien de Beyrouth et dont dépendent les diocèses du Liban, de Syrie, de Chypre du Koweït, du Vénézuela. Ce bicéphalisme demeure le reflet de désaccords politiques profonds. L'Iran, la Grèce et l'Amérique du Nord ont une double juridiction. Vasken 1er<sup>324</sup>, élu en

---

<sup>322</sup> Mouradian C., *De Staline à Gorbatchev, op. cit.*, p. 363. L'Eglise apostolique arménienne est régie par quatre sièges : le catholicossat d'Etchmiadzine en Arménie ; le catholicossat de la Grande Maison de Cilicie, aujourd'hui à Antélias près de Beyrouth ; le Patriarcat d'Istanbul et celui de Jérusalem.

<sup>323</sup> En Iran (Tabriz, Ispahan, Téhéran) ; en France (Paris, Marseille et Lyon) ; en Grande-Bretagne, aux Etats-Unis (New York, Los Angeles) ; et dans chacun des pays suivants : Irak-Inde, Extrême-Orient (Calcutta), Australie-Nouvelle-Zélande (Sydney), Egypte, Soudan, Ethiopie, Grèce, Bulgarie, Roumanie, Suisse (Genève), Autriche, R.F.A. (Stuttgart), Italie (Milan), Canada (Montréal), Argentine, Chili, Brésil, Uruguay.

<sup>324</sup> On reconnaissait à Vasken 1<sup>er</sup> décédé en 1995, 130<sup>e</sup> catholicos de tous les Arméniens, sa subtile diplomatie dans un pays officiellement athée. Il a multiplié ses compromissions avec le pouvoir de Moscou, fait preuve d'habileté pour se constituer comme le médiateur entre l'Arménie et la diaspora mêlant de manière constante patriotisme soviétique et patriotisme arménien, présentant la Mère-patrie comme un lien d'éternité, organisant des visites régulières auprès dans les communautés de la diaspora, s'assurant aussi le soutien traditionnel de la bourgeoisie arménienne. Il a ainsi « contribué à faire de l'Eglise d'Etchmiadzine une courroie de transmission, entre l'Arménie et sa diaspora ». Mouradian C., *op.cit.*



1955, catholicos d'Etchmiadzine a ainsi tenté en 1956, de faire élire son candidat au siège d'Antélias afin de subordonner par le truchement de l'Eglise, les communautés du Moyen-Orient sous la tutelle de Moscou.

#### 4.4.3. L'instrumentalisation du religieux

La résurgence du lien « nation et religion » chez certaines minorités peut être interprétée comme servant des desseins nationalistes. Ainsi, la référence au lien religieux dans les Balkans a renforcé le processus de fragmentation des Etats et les conflits violents entre les minorités ; mais il est vrai aussi, que la liaison nation-religion constitue une des références des nations balkaniques dont l'histoire complexe a été tissée face au processus d'inachèvement du principe d'Etat-nation engagé au siècle dernier dans cette région.

Un danger apparaît : il s'agit en effet du risque de se tromper sur ce qui est nouveau, c'est à dire "sur toutes les nouvelles identités qui, réintroduisant le recours à des catégories religieuses, sont perçues comme liées au nationalisme alors même qu'elles sont l'expression d'un vide des valeurs, le signe de leurs absences" <sup>325</sup>. Ce vide renvoie à des identifications incertaines, au modèle de la modernité de l'Occident qui a développé une conception rationaliste de la culture nationale identifiée à la structuration des systèmes de pouvoir<sup>326</sup>.

Les redistributions du pouvoir politique et du pouvoir religieux en Arménie s'inscrivent dans un contexte de transition politique. Actuellement, le pouvoir mobilise le rôle identitaire de l'institution religieuse pour légitimer le système politique en vigueur et renforcer la centralité du nouvel Etat : une loi votée par le Parlement en juin 1991, accordait la liberté de conscience et d'organisation religieuse et reconnaissait en même temps à l'Eglise apostolique le statut "d'Eglise nationale du peuple arménien". Cette institution se présente toujours comme l'incarnation d'une religion historique, tout en affichant ouvertement son concours à la représentation politique.

Ce phénomène est important au regard de l'histoire contemporaine où un processus inverse de détachement du religieux s'était opéré.

---

<sup>325</sup> Kentel F., 1995, « Le religieux dans la formation des nouvelles identités : facteur de fermeture ou d'ouverture? » , *Les Balkans et l'Europe face aux nouveaux défis*, Travaux sociologiques du LSCI, n°43, CNRS.

<sup>326</sup> Corm G., 1988, *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*, La Découverte.

Nous avons examiné le mouvement de sécularisation de la conscience nationale et de son éveil par l'intermédiaire des intellectuels formés dans les établissements culturels arméniens en Europe, sensibilisés aux idées nouvelles de démocratisation, qui contribueront par la suite dans le contexte des réformes de l'Empire ottoman (*les Tanzimat*), à une radicalisation de la politique arménienne, à la contestation du monopole du pouvoir communautaire par les "*amira*" et par le patriarche de Constantinople.

L'Eglise apparaît de nos jours comme vecteur de re-idéologisation pour renforcer l'identité de l'Etat enclavé tout en resserrant les liens avec la diaspora. Cet aspect montre à quel point la crise est profonde. De toute évidence, le thème de la multisécularité de l'identité religieuse est un recours ultime face à l'effondrement démographique du pays et face à l'instabilité politique de la région où ne cesse de se disloquer les entités.

Face à de telles évolutions, on assiste, ainsi que cela avait été précisé à propos du cas polonais<sup>327</sup>, à des tentatives de symbolisation d'une sphère publique quasi-inexistante dans la réalité, via le rôle identitaire de l'Eglise, dispositif qui confère au présent un principe social organisateur justifié par un passé plein de références étroites entre le *Hayababanouhm* (conscience de l'arménité) et l'appartenance religieuse. Le lien « nation et religion » entretient un mythe de l'origine<sup>328</sup> et une légende nationale, impulse des mises en récit d'un temps national inébranlable.

Ces discours de propagande dans un contexte de fragmentation des univers nationaux consistent à circonscrire la « nation » dans des frontières qui appuient la réalité du lieu comme pèlerinage historique, y compris au *Karabakh* et dans d'autres terres « occupées » ou vidées de ses habitants<sup>329</sup> mais qui, par le marquage religieux des

---

<sup>327</sup> Beylin M., 1995, Mutation dans la continuité identitaire : le cas polonais, in *Manuel de la 23ème conférence de la SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions)*, Québec.

<sup>328</sup> Ce mythe est constamment présent dans les manuels scolaires. Le légendaire national déroule le contenu suivant : l'appartenance précoce au christianisme où l'Arménie adopte le christianisme comme religion d'Etat (entre 301 et 313) sera suivi par la création d'un alphabet national afin de traduire les Ecritures et enraciner la nouvelle religion dans le sentiment d'une unité nationale. Ainsi jusqu'à nos jours, la fidélité à l'Eglise nationale exprime également un sentiment de solidarité à l'égard de la nation éprouvée. L'éclosion d'une littérature qui connaît son "âge d'or" au V<sup>e</sup> siècle, achève de fixer quelques-uns des traits de l'identité arménienne. Hovanessian M., 1998, "La communauté arménienne : une mémoire vivante" in *La France et les Français*, Gallimard Jeunesse, pp. 106-110.

<sup>329</sup> Ainsi la presse arménienne de France relate de façon récurrente le problème des monuments abandonnés en Anatolie orientale depuis le génocide de 1915 faisant l'objet de mobilisations associatives. L'association « Terre et Culture » fondée à Paris en 1982, interdite de séjour en Turquie, prend en charge

églises ou des monastères, attestent de « l'enracinement » d'une présence arménienne et justifie ainsi les irrédentismes.

Evidemment, ces récits sont en total décalage et tout à fait déconnectés des pratiques religieuses que le terrain fait apparaître, surtout en milieu rural. La vie pratique religieuse de fait, convoque une philosophie du quotidien, une vision d'une matérialité d'un monde plus immanent que transcendant, des relations d'échanges et de reconnaissance à l'autre, comme des formes de savoir-faire (langer un bébé, cultiver la vigne, se mettre à table, enterrer les morts, choisir son époux ou épouse, entrer dans le clan de la « belle famille » pour une fille, léguer ses biens, etc). Le discours national est pompeux, hors-sujet, sans lien avec les pratiques sociales religieuses qui témoignent d'un rapport profond à une Terre des coutumes.

La pensée politique est noyée sous cette double glorification de la nation ethno-culturelle et de la nation politique qui produit des mises en scène d'alliances circonstancielles, des panégyriques nationaux, des ingérences dans les instances qui ont souhaité rétablir des bases démocratiques.

Les missions de terrain (2005, 2006, 2007) révèlent une montée croissante du pouvoir de l'institution religieuse pénétrant les espaces publics (Universités) et renforçant son influence « d'autorité légitimatrice de la tradition » en fabriquant un « ennemi intérieur » incarné par le développement de religiosités parallèles (essentiellement les Témoins de Jéhovah), phénomène préoccupant selon les autorités, qui concurrencent la capacité de mobilisation de l'Eglise nationale et son pouvoir d'identification nationale. Sans compter les critiques virulentes envers l'influence croissante de l'Eglise Evangélique arménienne et de ses représentants « d'origine » arménienne qui mettent sur pied par le biais d'ONG, des programmes importants de développement avec l'aide américaine.

Les tentatives de re-dorer le blason de l'Eglise nationale, témoignent d'une absence de repères politiques dans le présent, plongeant d'ailleurs la population dans un profond scepticisme à l'égard de tout système idéologique prônant la supériorité de tel ou tel modèle. La crise sociale est suivie d'une crise d'identité, caractérisée, selon la formule

---

de nombreux chantiers et vise à la restauration de monuments religieux en péril y compris en Iran et au Karabakh.

d'un sociologue bulgare, par ce dilemme shakespearien, "se rattacher complètement à l'Occident ou mourir," ou "se garder de l'Occident ou mourir".<sup>330</sup>

Les projets se cumulent en Arménie : des réformes de la langue en 1993 à l'unité de l'Eglise (projet d'abolition de la double juridiction) vers la loi de la double nationalité, on voit bien se mettre en place une fabrication de l'unité qui n'est pas un fait de nature, mais qui dote les relations Arménie- Diaspora de "valeurs".

Ces discours n'ont aucun impact dans la réalité quotidienne et ordinaire des gens. Nous avons été frappé par la tonalité perplexe des discours et le niveau de conscience politique de la population qui n'hésite pas à dénoncer tous ces simulacres et qui se méfie hautement de toute nouvelle décision politique. Le système mafieux a engendré une perte de confiance dans l'engagement politique puisqu'il repose sur des transgressions permanentes ratifiées par l'Etat.

Que reste-t-il d'une idéologie nationale déboussolée, si ce n'est la visibilité de signes ostentatoires dans l'espace public : la visibilité d'un nouveau monument religieux sur la place de la République à Erevan, la Cathédrale d'Erevan consacrée en 2001 et en partie financée par la diaspora, nouvelle monumentalité envahissante et superflue puisque Erevan abonde d'anciennes églises, remplaçant la statue du Grand Lénine. Nouvelle sémiotique du visuel, tout comme les vastes demeures des oligarques jonchées sur les collines de Erevan, que la population qualifie de « *deriag* » (château) empruntant leur architecture aux églises, venant s'immiscer sous les décombres d'un soi-disant ancien « Totalitarisme », piétiné, sans même qu'un travail de deuil n'ait pu s'effectuer, pour promulguer dans cette fausse transition, l'ère d'une honteuse richesse.

Le poids de l'appartenance religieuse est apparu variable selon les contextes nationaux. Cette appartenance apparaît tour à tour garante d'une fidélité au lien communautaire dans des cadres majoritaires ouverts au multiculturalisme, parfois épouse les fragmentations « ethnico-religieuses » et les tensions politiques intercommunautaires, ou obéit aux injonctions d'une société majoritaire dévouée à une église nationale ou encore basée sur des principes de laïcité.

---

<sup>330</sup> Vidojevic Z., « A la recherche d'une nouvelle identité sociale », in *Les Balkans et l'Europe face aux nouveaux défis*, op. cit.

## 5. LES LIEUX ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE NATIONAL : ENTRE REALITE ET FICTION

Les considérations précédentes sur les identités politiques qui se nouent et se dénouent au gré de nouvelles impulsions, des bouleversements mondiaux font bouger constamment les frontières d'appartenance et les stratégies politiques. Mais pour revenir à notre propos initial sur l'héritage, un fonds subsiste, celui d'un imaginaire national tourmenté qui malgré les grands changements, les nouvelles subordinations revient constamment sur « un défaut fondateur » à l'origine de ce tourment, générateur encore et toujours de répétitions et d'utopies. De là notre propension à revenir sur la spirale, mouvement étrange qui nous ramène sur ce rapport étrange d'une dispersion catastrophique en son lien paradoxal avec une conscience nationale <sup>331</sup>. La spirale favorise « une histoire des pratiques signifiantes » au sens où l'entend Julia Kristeva<sup>332</sup>, à savoir des pratiques qui postulent un processus de dissolution de l'instance unifiante, qui favorisent des « jeux d'échelle » déconstruisant cette idée d'un continuum lisse. Cette démarche inscrite dans la longue durée a induit nécessairement comme l'exprime si clairement Alban Bensa, « un parcours épistémologique en spirale par lequel on revient sur la même question mais en la saisissant à un autre niveau ou sous un autre angle »<sup>333</sup>.

### *Le territoire : une symbolique vigoureuse*

Les changements d'échelles et d'outils théoriques se sont justifiés par les interpellations d'une mémoire collective recontextualisant « le sens communautaire » dans une entité collective plus vaste, transnationale. Il y a eu dans les échos du « lien communautaire », des références à un espace plus large, « hors frontières » dont les acteurs cernaient mal les contours mais qui renvoient au couple déterritorialisation et territorialisation, à la

---

<sup>331</sup> Mon regard s'est constamment déplacé vers d'autres écritures de l'exil, notamment vers la judéité en exil depuis mon entrée au CNRS (1993) sans compter des mémoires de DEA dirigés à l'URMIS sur d'autres exemples d'exils politiques, puis d'innombrables interventions à des séminaires, organisation de colloques, journées d'étude portant sur des comparaisons.

<sup>332</sup> Kristeva J., « Pratique signifiante et mode de production », *La Traversée des signes, op.cit.*, p. 13.

<sup>333</sup> Bensa A., 1998, « De la micro histoire vers une anthropologie critique », sous la direction de Jacques Revel, *Jeux d'échelles*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, p. 39.

possibilité de poursuivre une identification collective sans territorialisation politique, en y ajoutant la dimension d'arrachement du territoire d'origine qui aurait fabriqué dans une sorte de défi, une vision d'un soi "collectif" (Hovanessian, 1998). La désarticulation du corps social est constamment illustrée par l'abandon du village de "l'origine". Il incarne dans les narrations, le rappel d'une totalité sociale. En 1995, alors que la collection « Français d'ailleurs, peuple d'ici » aux éditions Autrement me sollicitait un ouvrage pour attester de la présence arménienne en région parisienne, je mettais l'accent sur un ensemble de pratiques d'appartenance, infinités de détails mémorables, expressions de la complicité au quotidien alternant avec la mémoire officielle. J'ai décrit un quartier marqué par un « tempo » de la vie collective<sup>334</sup>, un langage de la reconnaissance du soi « collectif » dans l'interaction au quotidien avec d'autres familiers de la langue, une sorte d'écriture du déracinement<sup>335</sup>, succession d'instantanés photographiques où le passé est halluciné.

D'un point de vue anthropologique, la représentation du territoire demeure encore au cœur des imaginaires. Elle révèle des territorialités reconquises dans l'exil d'un point de vue spatial et géographique, mais aussi déroule tout un registre de références confuses entre des références larges (le territoire national) à des unités de microcosme, le territoire du village et de la maison clanique, monde rural d'où se mesure tout le poids du sentiment d'avoir été dépossédé d'un lieu de vie.

On constate un engouement actuel parmi les descendants<sup>336</sup> pour la recherche des villages abandonnés des parents afin d'y établir une sorte d'ethnographie. Sous cette démarche, il y a indéniablement un désir de vérifier sur place l'importance de la ruine, d'apprécier la vraisemblance du discours des parents sur le lieu et la dévastation du lieu, de localiser l'ancienne demeure.

L'événement, ce fut pour Alice<sup>337</sup>, d'habiter le pays des origines par le truchement de la parole du père, "cela nous permettait de prendre conscience de la réalité d'un pays" dit elle dans son commentaire, pays du reste assimilé aux limites du village du grand-père. Nous serons propulsé dans un paysage rural d'avant la dévastation, les moulins et les

---

<sup>334</sup> Il s'agit de la rue de la Défense à Issy-les-Moulineaux dont j'ai retracé des fragments de mémoire historique à partir des récits des habitants.

<sup>335</sup> Hovanessian M., *Les Arméniens et leur territoire*, op.cit., p. 34.

<sup>336</sup> Il existe aux Etats-Unis une organisation arménienne qui gère ces pèlerinages et s'occupe de la logistique concernant les transports, les mises en contact et l'hébergement.

<sup>337</sup> Entretien réalisé en 2005.

machines à coton, *"L'aire de battage du blé, là où tournent les bœufs"*, les hommes à cheval et une fois encore nous remarquerons l'importance de la topographie du village déclinée dans la référence aux dimensions du lieu de l'exil *" Regarde : Kharpet serait, disons, Grenoble et l'Isère et lorsque nous disons Palou, c'est comme Vienne avec tous ses quartiers. Avant 1914, nous étions rattachés à Dikranakert qui se trouvait à deux jours de route."*

Lorsque Alice nous transmet le dialogue avec son père enregistré au début des années 1980, on reste étonné face aux descriptions si rigoureuses des modes de vie agricoles où les objets, la matière, les animaux peuplent l'espace comme si il fallait mettre en images le vivant du lieu et les modes d'habiter. Chaque trait du tableau nous ramène à sa disparition : que sont devenus les maisons, les terres, les ânes, les troupeaux de buffles, de cabris, de bœufs, la vache suffisant au *"khavourma"*<sup>338</sup> de tout l'hiver, les grandes unités claniques, la large ceinture de cuir du grand-père ? L'ombre de l'anéantissement plane sur le récit: là, l'évocation des Kurdes venus habiter les maisons transformant la population arménienne en serviteurs puis la confiscation des bœufs et enfin le tri des habitants.

De cette mémoire du lieu, pleine de références ethnographiques sur la vie agricole et la *condition d'agriculteur* du père précise Alice, surgit une mémoire interpellative qu'Alice revendique en précisant la qualité de militant du père, ayant transmis *" le droit de vivre sur son sol et retrouver ce qui lui avait toujours appartenu. C'est le plan idéologique en tout cas qu'il a cherché à nous transmettre"*. Le père d'Alice arrivé en France dans les années 1920 ne *" se résigna à prendre la nationalité française qu'en 1956"*. Il convoque sa descendance autour de la table, *" C'est un après-midi où mon père, s'étant souvenu de quelque chose de son passé, s'est mis, comme il le faisait souvent, à en revivre une tranche à haute voix"*. On est frappé par le climat de violence qui se mélange aux descriptions de la terre, des bêtes, des troupeaux et des hommes.

La référence au village illustre constamment des oppositions entre plein/vide, haut/bas, intérieur/extérieur que nous avons pointé aussi lors de la description du « village arménien » à Issy-les-Moulineaux calqué sur des références anciennes et dont la représentation s'effondrera avec la disparition de l'aïeul. Le micro-territoire englouti a entraîné dans son engloutissement la maison, le jardin et sa vigne, les familiers

---

<sup>338</sup> Viande confite dans de la graisse.



d'origine, la rivière, le cimetière, l'Eglise, la codification des rapports hommes/femmes, les coutumes, bref tout un univers de savoir-faire. Le village décrit par les aînés servira à illustrer la condition du déplacé comme renonciation impérative à un "lieu du sens inscrit et symbolisé" selon les termes de Marc Augé<sup>339</sup>.

À l'issue de ma thèse, Emmanuel Terray mentionnait la logique symbolique à l'œuvre autour du signifiant territoire<sup>340</sup> : l'anthropologue résumait une conviction philosophique selon laquelle « être, c'est être de quelque part ». Je développais en effet l'esprit de la conquête d'un espace-refuge par les réfugiés sur les hauteurs de la ville d'Issy-les-Moulineaux en accord avec d'anciennes sédentarités villageoises. Roger Bastide dans une rare et précieuse monographie des Arméniens à Valence en 1930<sup>341</sup>, mettait en évidence l'importance des réseaux « compatriotiques » c'est-à-dire des originaires d'un même village dans les configurations du regroupement.

La notion de territoire dans toute sa polysémie<sup>342</sup> a été très tôt l'une de nos préoccupations théoriques. Les correspondances du lien au lieu ou du lieu au lien nous dirigeaient sur des processus susceptibles d'organiser un semblant de lien social « *la mémoire sémiotise l'espace et l'espace stabilise la mémoire* »<sup>343</sup>.

Le thème de la territorialisation, déterritorialisation, reterritorialisation a prioritairement déterminé notre intérêt pour l'étude des diasporas dans le glissement progressif de la « communauté d'espace », « de la capacité territorialisante » à celui de « territoire et appartenance »<sup>344</sup>. Le signifiant « territoire » engage toute une sociologie de l'imaginaire qui réinterprète les frontières d'appartenance selon plusieurs agencements et strates de souvenirs (limites politiques, séparations culturelles,

---

<sup>339</sup> Augé M., 1992, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, p. 104.

<sup>340</sup> Gilles Deleuze développe une philosophie du territoire comme système sémiotique et parle « d'une territorialité de l'agencement qui prend son origine dans un décodage des milieux ». L'intérêt de son propos consiste à démontrer que « le territoire n'est pas moins inséparable de la déterritorialisation que le code ne l'était du décodage », Deleuze G., Guattari F., 1997, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Minuit, p. 630.

<sup>341</sup> Cette monographie inaugurerait une approche sur les phénomènes d'acculturation dans une perspective des relations interethniques. Bastide R., 1931, « Les Arméniens de Valence », *Revue internationale de Sociologie*, n° 1-2.

<sup>342</sup> Voir le dossier « Territoires en questions » de la revue *Ethnologie française*, 2004/1.

<sup>343</sup> Piveteau J-L, 1994, « Le territoire est-il un lieu de mémoire », *L'espace géographique*, 2, p. 114.

<sup>344</sup> Hovanessian M., "Territoires de l'altérité : la diaspora arménienne" *L'Espace géographique*, 2-1994., pp. 129-137 repris in Michel Bruneau (dir.), 1995, *Diasporas*, Montpellier, GIP Reclus, pp. 42-54.

linguistiques et religieuses, « terres » généalogiques) en réintroduisant le paradigme de l'identité et de l'altérité.

### 5.1. Identités collectives et diasporas

Les chercheurs de notre laboratoire, à l'URMIS, attachent une importance particulière aux efforts fournis par les divers « entrepreneurs d'identités » (collectivités locales, institutions, associations, représentants communautaires). Si nous considérons comme R. Brubaker<sup>345</sup> que le terme d'« identité » peut légitimement apparaître comme trop ambigu pour satisfaire, en tant que catégorie analytique, aux exigences de l'analyse sociologique ou anthropologique, nous mettons l'accent sur les possibilités qu'offre ce concept « à plusieurs facettes »<sup>346</sup> de saisir des réalités sociales tout en les raccordant à des processus identificatoires. Pour ce qui nous concerne, il ne s'agit pas d'un concept « fourre-tout » mais bien d'un concept qui rend compte d'une dynamique qui se construit dans des relations spéculaires, interroge la labilité des positionnements individuels ou collectifs.

Il s'agit de déconstruire la notion d'identité en récusant le mythe d'une insularité<sup>347</sup>, d'appréhender ce concept dans la souplesse requise pour une interdisciplinarité sémiotique.

On a presque trop écrit sur cette notion en en tordant les implications sémantiques de tous côtés, le plus souvent pour s'écarter de la « mode des identités », de telle sorte que sa véritable efficacité qui réside selon moi, dans le phénomène plus que dans le sens, en a été amoindrie.

La notion d'identité collective « relève de la différence plutôt que de la propriété intrinsèque »<sup>348</sup> et Bourdieu a raison d'avancer que pour les minorités, il s'agit non pas de se réapproprier l'identité que les moyens de définir l'identité elle-même.

---

<sup>345</sup> Brubaker R., 2001, « Au delà de l'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, pp. 66-85.

<sup>346</sup> Benoist J-M., 1983, « Facettes de l'identité », *L'identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Quadrige/Presses Universitaires de France, p. 16.

<sup>347</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>348</sup> Kosakaï T., 2000, *L'étranger, l'identité, essai sur l'intégration culturelle*, Payot et Rivages, p. 33.

Accolée à la création des mémoires nationales, la notion d'identité collective est fort utile pour traduire des mises en scène multiples, pour mettre en avant des critères d'appartenance puisés dans le stock figé d'une légende nationale et qui participent à tel moment de l'histoire à l'élaboration d'une conscience commune.

Cette perspective rencontre la notion de mémoire collective, notion difficile, souvent imprécise visant à rendre compte des formes de conscience (ou d'oubli) du passé, partagées par un groupe social autour de configurations de mémoire caractéristiques, des perceptions fondamentales propres (mythes, légendes, croyances, lieux communs de mémoire etc.) qui façonnent une représentation d'elle-même et une identité commune<sup>349</sup>. Dans « Les cadres sociaux de la mémoire », Maurice Halbwachs précise que la mémoire a besoin de groupes et de lieux pour subsister et envisage ainsi une sorte de conscience collective non équivalente à la somme des consciences individuelles, mais qui se précise autour de l'idée de valeurs partagées.

La notion de mémoire collective suscite également des retours sur les notions de stratégies identitaires et d'héritage constamment mises en écho car les variations de l'identité sont référées à des invariants culturels (la langue, la religion, le territoire). Un système de représentations se met en place, sorte de dispositif où l'héritage culturel pourrait constituer un réservoir de ressources « susceptible de légitimer des stratégies au présent, visant à singulariser des cadres sociaux de la mémoire collective et permettant de traduire et de retraduire le passé »<sup>350</sup>.

Mais nous ne sommes pas convaincus par la conception qui réduit l'héritage culturel à une instrumentalisation stratégique. Les enjeux de l'appartenance semblent bien plus complexes que cette mécanique de combinaison des ressources car on discerne tout au long des expériences de terrain, des tentatives de raccord, des volontés d'accès à un contenu de la transmission comme acte de fondation de « soi », de mise en forme d'un passé pour tenter de rétablir des ponts de filiation avec une histoire collective.

Nos travaux se sont situés majoritairement du côté de l'identité narrative, celle de l'histoire racontée qui refigure l'Histoire officielle et qui s'oppose à tout inventaire des différences en tant que classement intemporel<sup>351</sup> c'est-à-dire figé, immuable, étranger au

---

<sup>349</sup> Halbwachs M., 1968 (1<sup>re</sup> éd. 1950), *La Mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France.

<sup>350</sup> Halbwachs M., 1994 (1<sup>re</sup> éd. 1926), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 329.

<sup>351</sup> Ricoeur P., 1991, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil, p. 216.

mouvement du temps. Les identités narratives travaillées par le temps, introduisent des modes d'individuation, des formes d'investissements qui nous renseignent sur des modes identificatoires et leurs changements à partir d'une réflexion sur les illusions entretenues par « les cadres sociaux de la mémoire ».

Précisons que le rétablissement de vérités historiques est associé aux représentations qu'un groupe se donne de lui-même. En aucun cas notre projet initial n'a été de bâtir une historiographie d'une condition de minoritaire, dans le but de dresser des « *check list* identitaires »<sup>352</sup> afin de justifier de l'existence d'un patrimoine singulier pour légitimer un droit à la nation et un droit à l'autocélébration nationale.

Bien souvent, c'est « l'efficacité propre de l'évocation » qui confère au groupe son véritable pouvoir<sup>353</sup>.

#### **5.1.1. La notion de diaspora : construction d'une catégorie de l'altérité**

Nous avons conçu le concept de diaspora comme une nouvelle catégorie de l'altérité<sup>354</sup>, nécessitant de mettre en évidence les enjeux de l'auto-désignation (Hovanessian, 1998). Pourquoi certains groupes revendiquent-ils un statut d'existence en diaspora à tel moment de leur histoire nous conduisant à distinguer plusieurs temporalités dans l'élaboration d'une pensée de la diaspora et de sa reconnaissance. De l'analyse des modes de structuration du champ communautaire à l'évocation d'un principe de refondation d'un soi collectif, nous en sommes venus à évoquer l'évolution « d'une conscience de la dispersion » (Hovanessian, 2001).

La notion de diaspora se distingue du concept de communauté transnationale (Quiminal, 2002), très lié à la mobilité. Ce nouveau concept suscite des débats scientifiques car il désigne une réalité plus extensive et plus concrète que la diaspora dans la mesure où

---

<sup>352</sup> Expression empruntée à Anne-Marie Thiesse dont nous avons été la discutante lors du séminaire mensuel "Migrations et Sociétés" à l'URMIS en mars 2000. Thiesse A-M., 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil.

<sup>353</sup> Bourdieu P., 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, , pp. 63-72.

<sup>354</sup> Dès 1993, notre programme de recherches CNRS « Les diasporas et l'expérience de l'altérité » considérait que les diasporas n'opposaient pas le passé contre l'avenir ou la tradition contre la modernité contrairement à une idée européenne unilatérale du progrès.

« la communauté transnationale » en plus de la dispersion intègre aussi les populations contiguës situés de part et d'autre de la frontière.

Ces concepts approchant la notion de réseau transnational sont liés à de nouvelles configurations de la réalité migratoire contemporaine et à un changement d'échelle de l'espace migratoire. Gildas Simon introduit les notions de mondialisation des flux, de fonctionnement spatial du système migratoire mondial en insistant sur l'existence d'une véritable organisation du champ migratoire international. À travers cette perspective spatiale, les diasporas sont perçues dans le jeu "d'architecture d'espaces migratoires complexes" où "la forme la plus simple", celle du "couple migratoire unissant le pays de départ et le pays d'arrivée" devient supplantée par l'entrecroisement de mobilités, d'espaces relais par la formation de réseaux de relations et de filières débordant le champ migratoire bipolaire. À ces caractéristiques morphologiques s'ajoute l'importance démographique de la dispersion dans le rapport constant à la population qui s'est maintenue dans le territoire national. Et donc apparaît l'idée d'une construction des échanges à travers "la multipolarité" de la migration et "l'interpolarité des relations avec le pays d'origine et les différents pôles de la migration" (E.Ma Mung, 1992).

Mais selon nous, au-delà de ces considérations morphologiques, le concept de diaspora suppose la formation d'un projet identitaire qui contiendrait dans un imaginaire collectif constamment remodelé par des migrations incessantes d'un pôle à l'autre de la dispersion, les rudiments d'une culture mémorielle du partage.

On ne peut limiter le phénomène des diasporas par la formation de réseaux économiques transnationaux, c'est-à-dire par une perspective qui attribue au réseau migratoire une raison d'être uniquement stratégique et fonctionnelle. Ainsi certains travaux sociologiques<sup>355</sup> évoquent la dimension stratégique du réseau, l'acquisition et la mobilisation de ressources dans des espaces politiques élargis qui transcendent les barrières étatico-nationales, instrumentalisent les solidarités ethniques vers la consolidation d'activités entrepreneuriales et l'acquisition par les membres de formes de pouvoir dans une ou plusieurs sphères sociopolitiques.

Il est vrai en effet, que le mérite de la sociologie des réseaux transnationaux est d'avoir mis en évidence la structure souple et large du réseau qui "ne suppose pas contrairement

---

<sup>355</sup> Colonomos A., 1995, "Emergence d'un objet et perspectives internationalistes", *Sociologie des réseaux transnationaux*, Colonomos A. (dir.), L'Harmattan.

à l'institution un centre hiérarchique et une organisation verticale mais obéit à une logique associative et se déploie dans l'horizontalité des rapports sociaux"<sup>356</sup> permettant l'imbrication de l'interne et de l'externe, des opérations de conversion et de captation de ressources qui circulent.

Mais l'enjeu des diasporas semble moins résider dans l'opérationnalité des formes d'alliances que dans la préservation de l'efficacité symbolique d'un lien où se réactualisent sous des formes diverses et variées des langages de la déterritorialisation, des récits de la rupture et du retour, des relations entre des capacités d'organisation et des représentations collectives sous-tendues par des volontés de dégager une structure.

Les mises en scène de la légitimité d'un univers de diaspora, d'une pensée de la diaspora relèvent nécessairement d'une pensée dialectique. Rien ne semble plus dangereux que d'épouser les formes « totalisantes » de certains discours politiques ou promulgués par des intellectuels chercheurs dont la carrière dépend de l'autodéfense de l'entité ou encore de rallier les modes de désignation des agents extérieurs qui ont le pouvoir de nommer, d'identifier et de catégoriser.

La restitution de logiques internes nous a permis de percevoir dans le temps long de l'exil, un mouvement identitaire se proposant d'établir des connexions entre un passé, un présent et l'anticipation d'un futur à travers l'utopique visée de rétablir une continuité de mémoire, de donner à lire une ancienne condition politique et nationale toujours « en suspens », de rendre visible et traduisible la condition politique de l'exil massif et extrême des années 1920-1930. Dans le cas « arménien », la diaspora soumet de nouveau à l'histoire politique, une déterritorialisation imposée ayant façonné une autre conception de l'unité « peuple » (*Joghovourt*) et où l'éclatement spatial permet de rebondir dans l'histoire politique contemporaine sur le devenir de cette unité.

Un travail a été accompli pour mettre à jour « des contenus » de l'existence en diaspora dans les fabrications d'un lien social caractérisé par la hantise du délitement du lien.

Le phénomène de « déterritorialisation » met au jour un mode combinatoire, une dialectique du territoire jouant sur l'unique et le multiple, le manque et le trop-plein, le modèle traditionnel de la sédentarité et le mouvant, le territoire comme assise directe du pouvoir politique tout en contournant les principes de l'institutionnalisation des frontières.

---

<sup>356</sup> *op. cit.*

Appartenir à une diaspora reflète aussi une culture devenue culture de la marge, culture de la prudence et de la négociation entre distance et proximité à force de se faufiler dans les jeux du pouvoir et d'avoir subi l'oppression, à force d'apprentissage d'être « sans droit ». L'expérience d'une configuration nouvelle née du « malheur » se ressource en même temps à un mode de dispersion des élites plus prestigieux (les colonies marchandes du XVII<sup>e</sup> siècle, les élites intellectuelles du XIX<sup>e</sup> siècle) permettant de conférer une valeur positive, une historicité à l'expérience présente de la dispersion.

La diaspora fait référence à une production historique, à une identité produite, qui renvoie à des formes de solidarité heureuse sur le mode du retournement du stigmaté par rapport aux situations de discrimination vécue. Dominique Schnapper explique ce « retournement » positif de la judéité transformant un « destin exceptionnellement malheureux » par l'élaboration d'une judéité diasporique<sup>357</sup>.

La diaspora, c'est aussi un lieu de la nomadité autorisée, non pas synonyme d'errance qui est perte de sens et de repères mais d'une errance se raccordant à un espace-temps d'une histoire collective et définissant simultanément un lieu de liberté, de transgression, une ligne de fuite ailleurs mais familière, « l'« endroit idéal » « celui où l'on peut le mieux vivre comme étrangers »<sup>358</sup>. Alain Medam parle en ce sens du "dérangement foncièrement créateur du migrant" qui embrasse les populations exclues, délogées, réfugiées, expatriées, déplacées.

L'idée d'appartenance à une diaspora renvoie aussi à un "ordre des identités », à une "sortie" des modèles communautaires imposés et de l'identité instituée. Selon M. Orio (1994) suite à une étude menée sur des bandes rivales de jeunes composées de Franco-Ibériques, de Franco-Maghrébins, la référence à une « macro-diaspora », transnationale est vécue comme une pratique de transgression d'une identité urbaine. Le jeu sur des identifications à des micro territorialité urbaines, perceptibles surtout par l'attachement au lieu se double d'une référence vivace à un groupe étendu, à une appartenance à distance.

---

<sup>357</sup> Schnapper D., 2005, « Introduction. De l'Etat-Nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », *Les diasporas 2000 ans d'histoire*, sous la direction de Lisa Anteby-Yemini, William Berthomière et Gabriel Sheffer, PUR (Presses Universitaires de Rennes), p. 32.

<sup>358</sup> Cherrier S., 2006, *L'errance*, Mémoire de Master II, sociologie et philosophie politiques sous la direction d'Etienne Tassin, Université Paris 7, p. 37.

Les débats sur la diaspora ont fait surgir des modes de légitimation de la recherche en sciences sociales qui attribuent sans ambiguïté un statut de diaspora à certains groupes, tandis qu'elle oscille pour d'autres entre la qualification de vraies diasporas, de « diasporas dormantes », ou « en train de se faire »<sup>359</sup>. On constate un emploi souvent diffus du terme et des effets de style. Ainsi, comme le précisait W. Safran (1988), les “communautés diasporiques” sont de plus en plus utilisées comme métaphores pour désigner pêle-mêle, les catégories d'expatriés, d'exilés, de réfugiés, d'étrangers, d'immigrés et même de groupes ethno raciaux minoritaires. Beaucoup s'accordent à reconnaître la difficulté d'une définition “qui réussisse à tracer une ligne nette entre migration et diaspora, entre minorité et diaspora” (G. Chaliand, J-P. Rageau, 1991). Mais comme le mentionnait R. Fossaert (1989), les diasporas n'ont pas de formule éternelle et leur mérite théorique réside dans une plasticité ne favorisant pas “l'invention d'une histoire univoque”.

## **5.2. Les allers-retours de l'exercice de la comparaison : le principe structurel**

Les perspectives comparées menées sur les diasporas se proposaient de donner un contenu à la comparaison plutôt que de la justifier<sup>360</sup>. Nous avons opté pour l'exercice de la comparaison tout en restant circonspect par rapport à la « mode » de la comparaison. Elle peut être un artifice de recherche, si elle ne s'appuie pas sur un principe de découverte.

En considérant les diasporas comme des constructions qui articulent des temporalités et non comme des catégories figées, nous souhaitons cerner des processus sociaux complexes afin de dégager des éléments structurels et d'échapper aux dérives du travail comparatif risquant de glisser vers une perspective ethnisante des diasporas<sup>361</sup>. Nous

---

<sup>359</sup> Medam A., 1993, “Diaspora/diasporas. Archétype et typologie”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 9, n°1, pp. 59-66.

<sup>360</sup> Nous avons déposé avec Catherine Quiminal et Christophe Daum un projet de recherches à la MIRE en 2000 sur les circulations migratoires et les diasporas: « Formation des liens sociaux dans la dispersion: mobilités et organisation en diaspora. Étude comparée de deux collectivités ethnoculturelles ». L'idée de comparaison portait sur la diaspora arménienne et les Africains en France et en Europe. Nos hypothèses se proposaient de discerner à partir de terrains comparés, les différences théoriques entre le concept de « communauté transnationale » et celui de diaspora à travers les couples mobilité/sédentarité, territorialisation/déterritorialisation, identité/intégration, institué/organisé.

<sup>361</sup> Nous avons discuté à maintes reprises de cette perspective ethnisante notamment dans l'introduction rédigée avec Emile Temime, *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, op.cit., pp. 1-5.



avons dégagé des principes organisateurs des diasporas consécutifs à des transferts culturels et à la violence politique précédant ces transferts, impulsant des figures inédites, entre les identités et les identifications nationales, entre les formes d'intériorisation identitaires et les manières d'être appréhendé par l'autre malgré des citoyennetés confirmées. À partir de cet écart, s'élabore la possibilité d'invention de « lieux exo-topiques » (au-delà des lieux habituels) et de « lieux u-topiques » (à construire quelque part) pour reprendre les catégories énoncées par G. Balandier<sup>362</sup>.

La comparaison risque de glisser dans une démarche cumulative sans fin, additionnant des critères susceptibles de conférer une appartenance en diaspora à tel ou tel groupe en fonction d'un découpage préétabli et de procéder ainsi à une hiérarchisation des diasporas<sup>363</sup>. La question d'un imaginaire national de l'inabouti ou de l'inachevé peut être un élément de comparaison intéressant.

Lors du suivi de plusieurs DEA que nous avons dirigé à l'Université Paris 7-Diderot<sup>364</sup>, nous avons constaté des éléments de similitude avec d'autres diasporas soudées à une violence politique d'Etat et qui construisent en exil des mythes fondateurs de la « nation ».

Le travail comparatif a été largement amorcé avec l'organisation d'un colloque international à Athènes dont les actes ont été publiés aux Editions de l'Ecole française d'Athènes<sup>365</sup>. Ce colloque ambitieux qui a occupé une grande partie de mon activité scientifique (2001\_2002)<sup>366</sup> visait à provoquer un effet de synergie transdisciplinaire entre les chercheurs européens déjà confirmés et les jeunes chercheurs. Il devait permettre de dépasser l'approche monographique orientée vers une seule diaspora, pour

---

<sup>362</sup> Georges Balandier, 1994, *Le dédale : pour en finir avec le XX<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Fayard.

<sup>363</sup> Hovanessian M., « Interroger les diasporas Bilan des recherches autour du concept de diaspora », réseaux des MSH Bordeaux Poitiers Toulouse, 20-21 mars 2003.

<sup>364</sup> Mallet-Ferradou S., 2000, *La notion de diaspora à travers des récits de vie de militants palestiniens en France*. Marcon C., 2004, *Le rôle de la transmission dans la construction de l'identité nationale palestinienne* sous la direction de Maryse Tripier et de Martine Hovanessian. Nichita Ivăsiuc A., 2005, *Palestiniens au Chili : de la conscience minoritaire à la conscience diasporique*. Université Paris 7 Denis Diderot.

<sup>365</sup> Ce colloque a obtenu une reconnaissance et un financement par la Commission Européenne (High Level Scientific Conferences, European Commission Research Directorates, Human Potential Program), le CNRS et la Fondation Leventis. Nous avons élaboré le programme du colloque en collaboration avec Michel Bruneau (Equipe Migrinter-TIDE, CNRS, Bordeaux) Claire Mouradian (Centre d'étude du Monde russe, soviétique et post-soviétique, CNRS) et Ioannis Hassiotis (Université Aristote, Thessalonique). Le travail préparatoire s'est étalé sur trois années.

<sup>366</sup> Élaboration du programme scientifique, organisation logistique, relecture des communications pour la publication des actes.

déboucher sur des conclusions plus théoriques concernant des diasporas qui selon certains chercheurs ont une dimension mondiale voire « archétypale ». L'histoire, les sciences politiques, la géographie, la socio anthropologie, l'ethnolinguistique, l'étude des littératures furent les disciplines convoquées dans le colloque.

Le débat fut très riche et l'ouvrage est très dense du point de vue du contenu ethnographique et historique. Mais selon nous, il contient certaines insuffisances théoriques dans l'exercice comparatif. Les critères provisoires du découpage imposés par les historiens et puisés dans l'histoire géopolitique<sup>367</sup> ont favorisé un enkystement dans la singularité au détriment d'un niveau supérieur de l'analyse qui aurait construit un discours anthropologique sur les soubassements de telles constructions. On peut dégager des principes de comparaison possible mais en aucun cas comparer terme à terme en suivant des logiques de périodicité ou en suivant des enchaînements causaux sans intérêt.

Nous nous sommes toujours défendue de ce grand dessein taxinomique consistant à cataloguer des diasporas en fonction de variables liées à l'ancienneté, la rigidité ou non de la capacité organisationnelle, l'importance de cette capacité, les efforts des entrepreneurs d'identité à hisser des *continuums* de mémoire etc.

Ces formations relèvent d'une réécriture de l'Histoire dont il s'avère impossible de discerner les agents et les protagonistes. En effet, les instances de la mémoire collective animées de l'espoir de rétablir un modèle social alors que le groupe n'est plus véritablement un support, suivent les méandres de plusieurs récits enchevêtrés, entre mémoire historique et « langage intérieur de la mémoire » pour reprendre la belle expression de Gérard Namer<sup>368</sup>.

Les récits de construction croisent les desseins des politiques et des représentants légitimes<sup>369</sup>, les chercheurs familiers du « dedans » et parfois ligotés dans un discours de la reproduction, les intellectuels « organiques » engagés dans des luttes anti-impérialiste. Tout un éventail de groupes sociaux et d'acteurs en interaction créent cette

---

<sup>367</sup> Citons quelques uns de ces critères : existence commune dans les marges des grands empires multi-ethniques, privation d'Etat pendant de longues périodes, condition de *dhimmi* dans le cadre du *millet* de l'Empire ottoman etc.

<sup>368</sup> Namer G., *Mémoire et Société*, Méridiens Klincksieck, 1987, p.145.

<sup>369</sup> En France, il existe toute une catégorie de « politiques » engagés dans la vie politique française (Devedjian, Govciyan etc) qui vont être des figures de l'alliance franco-arménienne et d'un *lobbying*. Voir par exemple, le témoignage suivant : Govciyan A., 24 avril, *Témoignage sur la reconnaissance par la France du génocide arménien de 1915*, préface de Patrick Dévedjian, Paris, Le cherche midi, 2003.

inflation de sens et produisent des « incitations discursives conduisant les individus à se représenter leur destin dans les termes de la diaspora »<sup>370</sup> et à mobiliser « des identités sentimentales », « des identités stéréotypées », « une ethnicité symbolique »<sup>371</sup>. On peut y ajouter une sorte d'exotisme familial vide de contenu mais jouant sur des stéréotypes amplifiés par les médias<sup>372</sup>.

Mais la pensée errante des réfugiés des années 1920 est désormais relayée par un « ethnocentrisme diasporique » suscitant parfois des incompris dans le monde académique. De l'errance au panégyrique des identifiants culturels, on voit bien se mettre en place un mouvement de reconquête qui substitue à la notion de *kaghout* (colonie arménienne enracinée dans un lieu) celle de diaspora (*spiurk*). L'ethnocentrisme d'une collectivité doit être relu dans l'éclairage du déni qui produit des surenchères.

Stéphane Dufoix nous livre une version d'un raccourci saisissant concernant le pouvoir suggestif du concept de diaspora : l'illusion de l'essence, l'illusion de la communauté, l'illusion de la continuité<sup>373</sup>.

Ces « illusions » ne sont pas que des apparences et nous le verrons à travers la référence religieuse, la transmission générationnelle et les identités politiques. Il y a aussi un désir d'accès à une dimension « d'un réel de la réparation ». Ce désir de réparation se distingue du simple registre de l'acculturation et vise à rétablir un imaginaire de diaspora, des traductions d'une violence moderne ayant visé la disparition de la disparition d'un système culturel<sup>374</sup>.

Mon insertion dans le débat sur les diasporas a été motivé par le souhait de faire émerger et de porter à la visibilité les constructions et transformations narratives d'une

---

<sup>370</sup> Bordes-Benayoun C., Schnapper D., *Diasporas et nations*, Odile Jacob, 2006, p. 179. Les auteurs font essentiellement référence aux auteurs anglo-saxons.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>372</sup> La consultation régulière du mensuel de vulgarisation *Les Nouvelles d'Arménie*, magazine très diffusé, montre à quel point le thème de la diaspora est un thème récurrent qui connote des subordinations nationales.

<sup>373</sup> Dufoix S., « Notion, concept ou slogan : Qu'y a-t-il sous le terme de « diaspora » ?, *Les diasporas 2000 ans d'histoire*, *op.cit.*, p. 58.

<sup>374</sup> On notera les excellentes entrées des termes « culturalisme » et « culture » dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 188-196. Les auteurs restituent toute une dialectique du système culturel qui ne doit pas être assimilé à des développements endogènes coupés du reste du monde.

« communauté » ethnoculturelle marquée par des « événements majeurs qui ont la double valence de faire coupure et de faire origine »<sup>375</sup>. Les cadres sociaux de la mémoire arménienne en France s'orientent de plus en plus vers des instances fédératrices<sup>376</sup> à travers un tissu associatif très dense et s'adaptent à la réalité politique et géographique changeante de la diaspora, instable et toujours en train de se défaire et de se refaire, tout en jetant des passerelles avec le monde politique en France et en Arménie. Ces cadres vont infléchir telle articulation de la mémoire individuelle à la mémoire collective, hiérarchiser tel aspect des usages politiques du passé, abandonner ou glorifier toute perspective future d'une idée ethnoculturelle de la nation, « toute pérennité tenace de l'histoire »<sup>377</sup> en fonction de la conjoncture politique. L'idée de plasticité de la diaspora (Hovanessian, 1998), demeure plus que jamais opérationnelle.

C'est bien ce travail sur les temporalités incluant des temps de l'histoire longue, ces trajectoires ponctuées de réveils identitaires, de retours en arrière cherchant à se défaire ou à adhérer à une histoire collective désignée parfois comme fatalité qui nous ont amené à réfléchir sur les diasporas.

Tout au long de nos travaux nous avons tenu à montrer des temps simultanés de constructions d'un langage collectif et de mise en visibilité de ce langage. Comme si l'histoire racontée devait être refigurée, être acquiescée par le regard d'un Autre, s'inscrire dans un mouvement réflexif de reconnaissance<sup>378</sup>.

Car une fois encore, la non-reconnaissance politique freine les possibilités d'imaginer une réalité de la dispersion sous une forme historiographique qui évincerait le sentiment du tragique né d'une opacité politique toujours entretenu.

---

<sup>375</sup> Nous rejoignons la perspective de Paul Ricœur lorsqu'il insiste sur la fécondité de la notion d'identité narrative qui s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu : « individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective ». Paul Ricœur, « événement et sens », *L'espace et le temps*, Actes du XXII<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Vrin, 1990, p. 19.

<sup>376</sup> Voir en annexes (vol.2) la genèse du CCAF (Conseil de Coordination des Organisations Arméniennes de France) constitué en octobre 2001 à Paris, émanation du Comité du 24 avril (milieu des années 1990). Le CCAF est une instance fédératrice qui s'est constitué après le vote du Parlement stipulant « La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 » (29 janvier 2001).

<sup>377</sup> Augé M., *op. cit.*, p. 119.

<sup>378</sup> La question de la relation à l'autre est aussi pour Chantal Bordes-Benayoun au cœur des diasporas. « La diaspora requiert l'effort de sublimation de l'altérité à travers un ensemble de réponses conciliant de multiples demandes de loyauté ». Bordes-Benayoun C., « Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale », *Autrepart* (22), 2002, pp. 32-33. Voir aussi Hovanessian M., « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, 96, pp. 125-134.

Krikor Beledian à travers son histoire littéraire de l'après-catastrophe insiste sur une expérience de l'absence, de la dispersion comme « une seconde mort », d'une pensée errante, toute de morcellement et de débris<sup>379</sup>.

### 5.3. « La religion pour mémoire »

Le rattachement à un laboratoire spécialisé en sociologie des religions dès mon entrée au CNRS (1993-1997) a contribué à me « déplacer » vers un domaine très difficile à cerner en raison de cette constante esquive du sens religieux: "se placer dans une perspective anthropologique c'est aborder la religion comme une "dimension du social" sans toutefois la réduire à une seule "projection du social", c'est-à-dire à une perspective fonctionnaliste ». <sup>380</sup>

Qu'est-ce qui peut bien résister *dans la texture même du religieux* à une stricte analyse en termes de rapports sociaux, garantissant à ce champ une autonomie relative et-ce malgré le processus de dérégulation institutionnelle de la religion ?

L'ouvrage de Danièle Hervieu Léger (1993), *La Religion pour mémoire*<sup>381</sup> et l'article de Dominique Schnapper (1993) sur le sens de « l'ethnico religieux »<sup>382</sup> furent décisifs pour incliner une perspective d'amplification de la mémoire collective avec l'argument religieux. Leurs analyses portent sur des théories de la compensation à partir "des contradictions nourries par la rationalité et l'idéal même de la modernité". Dans ce contexte global de désenchantement du politique et d'une "nouvelle sémantisation des valeurs", la question demeurerait ouverte sur le sens des réinvestissements du champ religieux pour dire l'identité collective.

En introduisant le concept de « lignée réinventée », Danièle Hervieu Léger (1993) évoque « le vide symbolique créé par la perte d'unité de la mémoire collective des

---

<sup>379</sup> Beledian K., *Cinquante ans de littérature arménienne en France*, Editions du CNRS, 2005, p. 32.

<sup>380</sup> « Religions (histoire des) et anthropologie, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, op. cit., p.625.

<sup>381</sup> Hervieu-Léger D., 1993, *La Religion pour Mémoire*, Cerf.

<sup>382</sup> Schnapper D., Le sens de l'ethnico-religieux, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janvier-mars 1993, pp. 149-163.

sociétés modernes appelant l'invention de mémoire de substitution » et qui permettent de sauver au moins partiellement la « possibilité de l'identification collective, essentielle à la production et à la reproduction du lien social". L'auteur montre comment religion et mémoire sont structurellement liées, insiste sur la matière du religieux donnant lieu à des recompositions originales entre tradition et modernité, à une réinterprétation constante du passé en fonction du présent et qu'on ne peut limiter à des résidus des religions historiques. Le sociologue des religions, précise Jean-Paul Willaime (1995), ne doit pas substantifier la religion. L'auteur voulait sortir de l'impasse théorique telle qu'il la repère dans la sociologie américaine entre des définitions dites fonctionnelles et des définitions dites substantivistes (s'attachant au contenu des croyances). Selon lui, il faut appréhender un univers religieux et ses effets sociaux au triple niveau des acteurs, des organisations et des idéologies. À l'univocité du concept de religion, l'auteur affirme que « le religieux » concerne le pouvoir (la question de la légitimité), la filiation (la question de la transmission). La religion est une activité symbolique: "une communication symbolique régulière par rites et croyances se rapportant à un charisme fondateur et générant une filiation"<sup>383</sup>

### 5.3.1. Le processus de déritualisation : la fin du pacte communautaire ?

Il me paraît nécessaire de revenir sur les débats théoriques qui parcouraient ces années « en religion » car ils ont aiguisé ma perception de la dimension symbolique qui surgissait de mon terrain : le rappel de mythes fondateurs, la communauté, le thème de la terre, le mythe du retour, le caractère religieux de la langue.

Le terme *religare*, ne l'oublions pas, sens étymologique du mot religion, signifie « *relier les hommes* » et nous semble pertinent pour désigner une autorité symbolique qui incarne la Loi dans une « communauté » à distinguer d'une appartenance commune. Notre étonnement demeure entier quand le religieux reprend de la légitimité symbolique lorsqu'il enlace la communauté. Fethi Benslama évoque un « tourment de l'origine »

---

<sup>383</sup> Jean-Paul Willaime, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, Que sais-je ?, PUF, pp. 122-125.

qui commande le religieux et qui n'est pas assimilable à « un retour métaphorique de la tradition »<sup>384</sup>.

À l'inverse, les réflexions suivantes montreraient des déroutes dès lors que *le relire* n'est plus raccordé à des mythes. La déritualisation, la désymbolisation c'est aussi la négation d'une promesse, la rupture d'un pacte qui scelle la communauté. La déritualisation s'accompagne d'une dissolution de l'autorité symbolique. Les remarques suivantes voudraient montrer des égarements dès lors que ce pacte se confond en des formes d'individualisation du "croire"<sup>385</sup>.

Le débat théorique alimenté par le paradigme de la sécularisation<sup>386</sup> introduisait une idée nouvelle du sacré, dissociée de la tradition religieuse, rendant de plus en plus difficile de circonscrire l'objet religieux. Cette difficulté amenait les spécialistes à évoquer une anomie de l'univers religieux, une "dissémination des phénomènes modernes du croire", « une « religion en miettes » (Hervieu Léger, 1992, 2001).

De nouvelles prises de position dans le monde scientifique esquissent des partisans et des adversaires autour du recul ou non de la religion, car l'on constate, des contenus symboliques hétérogènes, foisonnants, « un pluralisme religieux » qui déborde la science sociale des religions, où les nouvelles économies du croire ne sont plus maîtrisables. Ces manifestations outrepassent le modèle confessionnel par l'émergence de « nouveaux agents symboliques qui se situent en dehors de l'institution religieuse » et dont l'irruption suscite de nouvelles interrogations sur la pertinence « d'un champ religieux ». <sup>387</sup>

Ainsi dans cette dérégulation ont surgi toutes sortes de tentatives d'interprétation concernant les rituels de la banalité cérémonielle (les rituels médiatiques) et le quotidien culturel pour la compréhension des processus de transformation et d'innovation du catholicisme contemporain ou du protestantisme français (Françoise Lautmann). Les

---

<sup>384</sup> Fethi Benslama, 2002, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier.

<sup>385</sup> Les Conférences de la SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions) fondée en 1948 à Louvain qui a pour but l'avancement des connaissances dans le champ de la sociologie de la religion et dans toutes les sciences sociales connexes ainsi que la revue *Archives de Sciences Sociales des Religions* fondée en 1956 rendent compte de ce décentrement du regard sur les processus religieux.

<sup>386</sup> François-André Isambert constatait le caractère polysémique du mot sécularisation tout en proposant son sens principal : "une autonomisation du domaine séculier ou profane". Isambert F-A., 1980, « Religion », *Encyclopedia Universalis*, 14.

<sup>387</sup> Dianteill E., 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 118, pp. 5-19.

nouvelles investigations font apparaître un nouveau champ lexical : des religiosités parallèles aux "religiosités séculières", vers une "sacralité laïque". Les nouveaux mouvements religieux induiront des reformulations des typologies classiques des modes de sociation, opposant la secte à la religiosité de type-Eglise, suscitant de nouvelles définitions juridiques de la religion (Francis Messner), une conception plus élargie de l'activité religieuse non limitée aux collectivités religieuses institutionnalisées.

Des analyses se centreront sur la crise de transmission des institutions de socialisation (famille, école, Eglise etc.). Elles conduiront à reconsidérer les relations entre Etats, Religions et Sociétés notamment à travers la question du pluralisme religieux et de la laïcité.

Ces nouvelles pratiques religieuses rendent compte d'une mutation des subjectivités consistant à provoquer des mobilisations affectives et une « ethnographie de l'action » : les dérives transcendantales à travers l'image de la star comme "sur-personnalité" (Piette), les rituels des matchs de foot (Augé, Bromberger), les rituels politiques (Abélès). Ces formes spectaculaires donnent à voir le resurgissement du rite au cœur même d'un processus de déritualisation dans un présent immédiat souverain qui, selon nous, témoigne d'une forme accélérée de *désenchantement du monde* (Gauchet, M., 1985).

De nombreuses participations aux manifestations organisées par le réseau de la sociologie des religions m'ont permis de cerner les attentes des chercheurs partagés entre un travail de rationalisation du "croire" et une volonté de ne pas rétrécir le fait religieux<sup>388</sup> à son instrumentalisation en l'expliquant par la société ou sous les strictes considérations de ses formes sensibles.

Ces tiraillements incitaient à reconsidérer les fondements des disciplines, à revisiter les frontières épistémologiques entre anthropologie et sociologie qui avaient donné lieu à un important débat scientifique suivi d'une publication<sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> L'expression de « fait religieux » marque le rapport à un matériau empirique. Il s'est imposé depuis quelques années dans le vocabulaire scientifique et public (l'enseignement du fait religieux à l'école) .

Joncheray J., (dir.), 1997, *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauchesne.

<sup>389</sup> Mary A., "La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens", *Approches scientifiques des faits religieux*, op. cit., pp. 47\_74

Hervieu-Léger D., "L'objet religieux comme objet sociologique : problèmes théoriques et méthodologiques", *Approches scientifiques des faits religieux*, op. cit., pp.



À l'issue du colloque, notre compréhension du fait religieux en avait été encore plus brouillée. Celui-ci oscillait entre des mises au jour de structures inconscientes du système religieux chez les anthropologues, mais qui ne pouvaient se contenter d'une interprétation classificatoire étant donné les phénomènes de syncrétisme. Les anthropologues confrontés à la crise post-moderniste en anthropologie discutaient des limites d'une anthropologie religieuse surinterprétative (A. Mary), ethnocentriste, s'appliquant aux sociétés exotiques notamment aux sociétés africaines traditionnelles. La critique mettait l'accent sur l'invention des paganismes et d'une théologie naturelle des religions traditionnelles ou des cosmogonies indigènes.

Enfin, les durkheimiens remarquaient un rapport à l'enchantement de l'objet, lié à la capacité du religieux de produire du lien social, tout en lui conférant sens et légitimation.

Les expressions de "retour du religieux" pénétraient les discours sur les fragmentations identitaires liées à la mondialisation et à la post-modernité et pointaient le surinvestissement des identités ethnoculturelles à travers la vie religieuse ; réflexion plus ouverte sur des récits de la fondation et qui cette fois emportait mon intérêt.

### **5.3.2. Les expressions religieuses des minorités ethnoculturelles : « Penser l'Autre »**

Mes travaux au sein du centre *Société, Droit et Religion en Europe* à Strasbourg portaient sur une sociologie comparative des minorités religieuses en situation diasporique. Cette approche devait permettre d'ouvrir de nouvelles perspectives concernant les processus de sécularisation, d'alimenter des questionnements plus généraux sur le devenir des groupes religieux majoritaires, sur les rapports entre tradition et modernité. Mes contributions devaient s'inscrire dans un des axes de recherches de l'équipe portant sur "religion et diaspora". Cet axe se proposait d'étudier le travail que les traditions religieuses opèrent sur elles-mêmes lorsqu'elles se vivent dans l'exil et l'altérité par rapport à la société englobante. Nous devons appréhender la dimension religieuse comme l'une des dimensions importantes de l'appartenance collective.

Cette entrée confortait l'idée selon laquelle les diasporas ne se définissaient pas uniquement en termes de dissémination spatiale et de mobilités migratoires, mais

entretenaient des « contacts réels ou imaginaires avec le territoire ou le pays d'origine » (G. Scheffer)<sup>390</sup>.

Ce fut dans le prolongement d'un « Penser l'Autre » que la dimension religieuse prenait pour moi de la pertinence à travers l'expression ritualisée d'une différence chez des « communautés ethnoculturelles » en France. Les chercheurs en sciences sociales des religions un peu désarçonnés par l'éclatement des formes religieuses accordaient une place croissante à la question du fait minoritaire, à la problématique migratoire et à l'exil<sup>391</sup>. Car, une fois encore, les réflexions sur « l'Autre » menés par « les experts de l'altérité », sociologues des migrations et des relations interethniques, anthropologues, avaient ouvert la voie du « Penser L'Autre » dans le maniement subtil d'une différence à l'abri des dogmes religieux.

#### **5.3.2.1. Les références « ethnico religieuses ».**

Les sciences sociales des religions ont accordé dans les années 1990 en France un intérêt croissant à « l'ethnico religieux » étant donné qu'il offrait un terreau susceptible de reconfigurer la légitimité d'un champ religieux. La configuration « ethnico religieuse » venait marquer une nouvelle entrée « du fait religieux » dans les sociétés occidentales lié à l'actualité des migrations. Cette entrée opérait ainsi la sortie d'une impasse épistémologique et méthodologique : la dissolution du lien social véhiculé par les institutions religieuses majoritaires dans les sociétés occidentales rejoignant sur bien des aspects la fin du règne des sociétés segmentaires et l'apparition des syncrétismes en milieu « exotique ». Le « fait religieux » qui délimitait une pratique sociale de la différence pouvait être alors traité par des chercheurs qui ne sont pas des spécialistes du religieux.

Les analyses s'accomplissaient en parallèle avec d'autres disciplines, comme le courant de l'anthropologie urbaine qui attachait de l'importance aux enjeux de l'inscription territoriale « des communautés » dans la ville, au repérage de divers rituels et de marqueurs « ethniques ». Au sein de ce courant, la frontière religieuse intervenait

---

<sup>390</sup> « Les diasporas modernes sont des groupes ethniques minoritaires, issus de la migration, qui résident et agissent dans des pays d'accueil tout en maintenant de forts liens affectifs et matériels avec leurs pays d'origine, leurs patries (homeland) », Gabriel SHEFFER (éd.), 1986, *Modern Diasporas in International Politics*, Londres, Croom helm, p. 13.

<sup>391</sup> Cela justifie sans doute mon recrutement en sociologie des religions.

comme l'une des composantes identitaires de groupes étudiés. On retiendra les descriptions ethnographiques sur les sacrifices et abattages rituels en milieu urbain lors de la Fête du mouton (*cAyd al-kabîr* ou Grande Fête), les étapes de ce rituel familial et commémoratif dans les sociétés occidentales où l'islam se trouve transplanté et minoritaire, le développement du pentecôtisme chez les Tsiganes, la transplantation du bouddhisme lao en France, les figures politiques de l'identité juive à Sarcelles, le marquage religieux de la diaspora arménienne etc.

Ces phénomènes invitaient à explorer la gestion des rapports intercommunautaires, l'élaboration d'un sens « communautaire », les réponses à la transplantation et au déracinement et /où la vie religieuse signifiait « autre chose » que l'idéal d'une intégration citoyenne.

De la sorte, les spécialistes des religions ont revisité les concepts maniés par les chercheurs des relations interethniques. Ils ont ainsi approché les discours sur l'intégration, se sont familiarisés aux notions de réseau et de diaspora dans la mesure où le rituel religieux signe un mode de loyauté concurrentielle à la loyauté civique et incite à réexaminer la notion de minorité religieuse.

De la même façon, l'extension des pratiques religieuses vers les constructions de l'altérité permettait de rompre avec l'enfermement dans l'étude de la croyance pour se diriger vers le concept de mémoire collective.

Enfin, l'« ethnico religieux » interrogeait les politiques publiques en matière de gestion de la diversité, réactivait la question de l'hospitalité de l'Etat (René Scherer, 1997) et soulevait les contradictions internes entre l'idée de la constitution politique démocratique et l'ouverture de cette démocratie à un cosmopolitisme (c'est-à-dire de l'invention du citoyen du monde, d'une *polis* étendue au monde)<sup>392</sup>. De là aussi l'intérêt croissant des sociologues des religions aux phénomènes d'exclusion sociale et aux situations de discrimination dont souffrent les immigrés, pris en tension entre un processus de différenciation et d'identification et un principe d'unité sociopolitique, entre les libertés des individus et les règlements politiques de la société publique.

Nos participations aux séminaires, journées d'étude, colloques organisés par le GSRL (Groupe de sociologie des Religions et de la Laïcité) et le CEIFR (Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux) permettaient d'intégrer une culture des

---

<sup>392</sup> René Schérer, 1993, *Zeus hospitalier. Éloges de l'hospitalité*, Armand Colin.

concepts propre à la sociologie des religions pour ensuite m'autoriser à considérer la dimension religieuse non comme un objet d'étude central mais à le réévaluer au sein d'une sociologie et d'une anthropologie des migrations qui a mené d'âpres batailles pour conquérir sa légitimité<sup>393</sup>. Enfin, les aspects religieux confortaient la pertinence d'une anthropologie des identités.

Ainsi les thèmes de la capacité émotionnelle de l'identité religieuse (de l'émotion en religion), des fidélités religieuses chez des non-pratiquants et des non-croyants recourent, sur bien des aspects, le concept « de sentiment d'appartenance » qui est décisif pour mesurer les inflexions générationnelles.

Mon « entrée » en religion a été marquée entre autres<sup>394</sup> par l'organisation de deux journées d'études dans une perspective comparatiste concernant l'importance du fait religieux dans les réaménagements identitaires de certaines minorités "ethniques" en Europe vivant en situation de dispersion<sup>395</sup>.

On y a repéré des processus articulant identité urbaine et identité religieuse, la mise en œuvre de pratiques sociales à travers la fonction élargie des édifices culturels dans la ville tout à la fois lieux de mémoire et lieux de l'hospitalité. Les bâtiments culturels montrent bien la fonction d'intégration sociale de la religion par la requalification de l'espace social (L'Eglise et la vie "autour" de l'Eglise en ce qui concerne la diaspora arménienne, l'idée de mosquée cathédrale introduite par Jocelyne Césari). On évoquait de même l'utilisation de la référence religieuse dans l'établissement de réseaux économiques et de solidarités ethniques professionnelles.

On s'est également penché sur la pertinence ou non des liens conceptuels qui unissent les notions de religion et d'ethnicité, la porosité des frontières et les dérapages possibles d'une ethnicisation des rapports sociaux à travers le référent religieux.

---

<sup>393</sup> Tripier M., *Sociologie de l'immigration*, op. cit.

<sup>394</sup> Mentionnons la création d'un réseau en 1996 sur "Minorités ethnico religieuses, Diasporas, Communauté, Réseaux transnationaux" au sein du projet de GDR "Religion et lien social" en collaboration avec Martine Cohen (GSRL).

<sup>395</sup> La première s'est déroulée à Strasbourg au sein du SDRE, le 6 octobre 1995 sur le thème : "La religion comme référent identitaire : exemple de minorités ethnico religieuses" (communauté juive en France, communautés grecques orthodoxes en Europe, rôle de l'Eglise apostolique arménienne en diaspora, identité culturelle de l'Islam, pratiques religieuses des Turcs et Maghrébins en France). La suivante a eu lieu en mars 1997 dans le cadre de l'URMIS sur le thème "religion et ethnicité, perspective comparée". Ces deux journées furent particulièrement fécondes.

Cette journée a confirmé l'importance des rituels religieux dans les collectivités minoritaires en situation d'immigration et ou d'exclusion. En fait, l'immigration obligeait à repenser d'autres normes que celles de l'Etat confessionnellement neutre (notamment dans le domaine de l'éducation). Certains types de communautarisation ont été relevés comme pouvant être des formes de protestation à la polarisation racisme immigration et il est vrai qu'en Europe de l'Ouest l'émergence de l'Islam dans l'espace public est assimilée à "une religion d'immigrés".

En reliant le champ religieux au fait migratoire, les sociologues ont interrogé les capacités des systèmes politiques à gérer les relations entre l'unité et la diversité. Le problème du concept de religion civile en Europe a réactivé le débat sur la notion de sphère privée et les dynamiques collectives de visibilité publique, a stimulé les interrogations sur les seuils de tolérance face à la différence culturelle, sur l'absence des médiations politiques. Dans cette perspective, "l'ethnico religieux" signifiait une action contestataire envers un modèle dominant et si la marque religieuse confinée dans l'espace privé réinvestissait la sphère publique, on pouvait se demander si tout en signifiant une émancipation de la tradition, il ne questionnait pas en même temps l'Etat sur un nouveau projet de société.

Dans ce contexte, plusieurs spécialistes de la laïcité se sont interrogé sur la morale laïque en France et sur ses fondements philosophiques ; peut-on parler désormais d'une laïcité au pluriel ? Jean Baubérot invité à cette journée évoquait "la tendance lourde" de la France qui historiquement n'est pas un pays pluraliste comparé au pluralisme de l'Allemagne depuis 1648 et aux Etats-Unis où la liberté religieuse est établie pratiquement depuis leur fondation<sup>396</sup>.

Enfin, nous avons repris les thèmes de l'imaginaire de la continuité dans la réalité exilée. Le retour à des émotions religieuses constituait-il de nouveaux repères de la transmission face aux ruptures spatiales engendrées par le déplacement territorial et géographique , une façon de redistribuer de la temporalité dans un contexte de brouillage des références anciennes, une manière d'élaborer de nouvelles normes et valeurs distinctes de la société d'accueil majoritaire ?

Car les discours sur les vertus de l'intégration à la norme majoritaire omettent souvent de considérer que l'exil fait voler en éclats les systèmes d'articulation symboliques et

---

<sup>396</sup> Baubérot J., (dir.)1994, *Religions et laïcité dans l'Europe des Douzes*, Syros, Paris.

qu'au-delà d'une simple distance avec la société d'origine, s'opèrent avec l'exil de véritables transferts culturels qui habitent les générations futures. Ces dernières ont bien des difficultés à se représenter l'autorité légitimatrice d'une tradition qui se chevauche avec d'autres codes d'autorité véhiculés dans les sociétés d'accueil. Dans ce sens, le recours à la religion peut intervenir comme soubassement d'une « communauté fraternelle imaginée » réconciliant le clivage des imaginaires.

#### 5.4. Diaspora, exil et judaïsme : quelques éléments de comparaison

Les considérations précédentes pourraient guider le lecteur vers des enjeux religieux qui font état d'un « vide » des représentations des sociétés postmodernes caractérisée par la « fin des grands récits » (Lyotard, 1979), par des modes de dissociation entre les divers pans de l'activité sociale, par une course aux signes qui saturent notre quotidien, produisant une culture artefact toute en exhibition et en extériorité.

Dans ce contexte « La religion pour mémoire » prend du relief sémantique. Si l'on se tourne du côté des discours « actifs » sur les diasporas, on voit surgir avec le religieux, des discours de la refondation et du rituel du « non-oubli » par des procédés d'évocation et de réactualisation opposant aux mouvements qui nous dépassent, une lecture ancienne du lien social, une redécouverte de durées spatio-temporelles à dimension collective.

Georges Bataille a évoqué un principe de fusion du religieux à travers la fête et le sacrifice, principe de fusion supporté collectivement par une autorisation d'effusion. Dès lors nous serions en droit de nous demander ce qui est à l'œuvre dans cette fusion-effusion qui repose les termes de la fondation de la communauté comme lieu d'un impossible (celui du sentiment d'éternité) mais partagé.

##### 5.4.1. Temps mythique : les fondations

Au début de nos recherches sur les diasporas, nous avons été très influencé par la perspective de R. Marienstras, personnage que nous avons rencontré à plusieurs reprises<sup>397</sup> et dont nous apprécions la grande culture et l'ouverture humaniste.

En réponse « au mythe de la centralité d'Israël »<sup>398</sup>, l'auteur affirmait l'autonomie de la diaspora juive, bref sa légitimité. Il récuse le sentiment d'un « complexe diasporique » et

---

<sup>397</sup> Hormis les rencontres régulières au Centre Gaston Crémieux, nous avons effectué un entretien avec Richard Marienstras. Marienstras R., 1998, « La modification des Juifs de France », *Journal des anthropologues*, 72-73, pp. 93-106.

<sup>398</sup> Marienstras R., 1975, *Etre un peuple en diaspora*. Ed. Maspero, p. 53.

démontre en quoi l'identité diasporique et sa tradition participent de l'identité juive. Il oppose à la sacralisation de l'Etat d'Israël, où le concept de territorialité se superpose à un espace socio juridique bien circonscrit, la diaspora comme un mode d'existence transnational dans l'exil où se combinent l'espace historique du groupe et l'espace culturel de la société dite d'« accueil ». Nous tenions un point de comparaison important entre la diaspora juive et la diaspora arménienne car l'exil fondera dans les deux cas des récits organisateurs, des enjeux de refondation à partir d'expériences répétées de catastrophes et de persécutions où un "lien religieux" maintiendrait ainsi que le formule Gershom Scholem <sup>399</sup> spécialiste de la mystique juive, " une dimension utopique de l'identité".

La rencontre avec des travaux portant sur la « judéité en exil » montrait le maintien d'une mémoire collective constamment sujette à des refontes<sup>400</sup>.

À partir de l'exil des Juifs, Alain Médam a dégagé une vision phénoménologique de la diaspora qui "s'alimente de la dispersion elle-même en sa singularité phénoménale". Faute de pouvoir habiter son espace s'est développé dans la dispersion un rapport à la durée, un espace de pensée et de fidélité, incarné par le Livre et se substituant au territoire perdu.

Selon, Régine Azria<sup>401</sup>, le judaïsme diasporique instaure un rapport en creux et décontextualisé à la terre, directement lié à la conception de l'exil.

En définitive, on pourrait presque parler d'une "posture du dispersé" intégrant dans ses modes de vie et ses relations sociales, l'expérience récurrente d'un territoire qui se dérobe continuellement, une identification au mouvement comme pouvant tenir lieu de lieu.

L'histoire longue de l'exil des Juifs a confirmé la pertinence de la comparaison dans la mesure où la référence religieuse réactivait les thèmes du souvenir et de l'oubli à l'origine même de l'exil<sup>402</sup>, expliquait le passage des communautés nées de l'exil vers la

---

<sup>399</sup> Scholem G., "L'identité juive", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°35, nov 1980.

<sup>400</sup> Annie Benveniste analyse les groupes religieux Juifs à Sarcelles et les modes traditionalistes ou orthodoxes qui se réfèrent soit à une tradition familiale, soit à une affiliation à une mémoire fondatrice. Annie Benveniste, 2002, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, L'Harmattan. Alain Médam, 1991, *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, PUF.

<sup>401</sup> Régine Azria, 1991, « La terre comme projet utopique dans les représentations religieuses et politiques juives », *Archives des sciences sociales des religions*, 75, pp.55\_68

<sup>402</sup> Yerushalmi Y.-H., 1984, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, La Découverte, Paris.



constitution de diaspora, mettait en scène des pratiques sociales revenant sans cesse sur la fin et l'écroulement d'un monde dont le langage religieux était le témoin, le traducteur et surtout le garant d'un souvenir projeté dans un « futur ».

En quelque sorte, il y aurait dans les deux cas, des rituels religieux qui participeraient de la « communalisation » par l'effectuation d'un mythe de l'origine, recréant un espace-temps sacré, la répétition d'un recommencement signifié par la cérémonie, une parole primordiale. Et même, si je n'adhère pas totalement à l'idée d'un modèle archétypal de la diaspora juive, « les variabilités des situations de la dispersion dans le monde » pour reprendre une expression d'Alain Medam ne peuvent se défaire de l'empreinte laissée par l'interprétation religieuse de l'exil des Juifs dans laquelle la dispersion prend sens. Ces interprétations se déclinent autour de la fonction expiatrice et du dynamisme interne de cette situation<sup>403</sup>, autour d'un mythe qui marquerait la fin d'une histoire, et en même temps de manière ambiguë son nouveau commencement<sup>404</sup> où la destruction et la rédemption sont dialectiquement liées<sup>405</sup>.

On retrouve ainsi un imaginaire national transmis aux accents hiératiques, qui se ressource aux épisodes marquants de la « sortie du territoire » et d'une condition historique qui renvoie à un mode d'existence transnational générant des mythes paradoxaux : mythe « du retour », mythe de l'éternel apatride.

Dans nos perspectives comparées avec la diaspora juive, nous mentionnons toujours un rapport aux temps de la continuité et de la discontinuité.

Le travail de Shmuel Trigano insiste sur une « épreuve originelle », une sorte d'éthique, la promesse d'un retour à construire à « partir d'une réminiscence plus ancienne, sur l'enfouissement de laquelle avait été construit le premier « chez soi », tout tapissé de cet oubli désormais impossible ». L'énigme de cette épreuve originelle selon lui est au cœur de la conscience de l'exil dans le judaïsme. De son dénouement dépendra « le retour », « l'efflorescence de l'exil », son fruit. En effet, au contraire de l'errance, l'exil est mû par l'attente d'un retour, « d'une sortie hors de l'exil qui serait

---

<sup>403</sup> Gross B., 1969, *Le messianisme juif*, éditions Kliencksieck, Paris, pp. 44-45.

<sup>404</sup> Gross B., 1977, « Messianisme et eschatologie » in *Encyclopédie de la mystique juive*, Berg International Ed., Paris, pp. 1077-1292.

<sup>405</sup> Yerushalmi Y.-H., *op. cit.*, p. 39.

différente de l'attente du déraciné, aspiré par la nostalgie de la régression à son point de départ »<sup>406</sup>.

On doit mentionner, en effet, que les manifestations culturelles des Juifs sont spécifiquement référencées à des tranches d'histoire<sup>407</sup>, et qu'il importe de saisir toute l'importance d'une Pensée du retour, qui, pour certains philosophes échappent à une vision politique du monde, à l'histoire et à la dialectique<sup>408</sup>. Dans *Zakhor*, Yerushalmi montre que la continuité de mémoire chez les Juifs a obéi à une pensée rabbinique ahistorique et qu'il y a eu des commandements de se souvenir « par et dans le rituel » et non dans le recueil des faits d'histoire. De là, nous pouvons conclure à l'existence d'une pensée circulaire du retour et qui s'opposerait à une histoire événementielle tissée par des relations de causalités : le plus essentiel « comment le passé advint » ?

Cette version illustre une tradition philosophico religieuse du retour, où la mémoire de l'exil est devenue récitation, en bâtissant la légitimité d'une loi atemporelle, à l'abri de l'histoire<sup>409</sup> même si les références au retour, au cours des rituels, n'entraînent aucune action concrète.

Nous avons pointé des différences à partir de cette philosophie religieuse de l'exil, car du côté de la diaspora arménienne, on retrouve dans la littérature post-catastrophique une conception « accidentelle » de l'histoire de la grande dispersion du XX<sup>e</sup> siècle, « sans sens », annihilant les efforts d'interprétation. La comparaison révèle des limites téléologiques. D'un côté une expérience longue de l'exil où le retour est configuré dans le bannissement et la destruction, de l'autre, des situations de sidération face à un exil contemporain, synonyme de démantèlement, d'expulsion et qui, à cause de la « rature » historique qui le frappe encore n'a pas trouvé les voies d'échafauder une philosophie de l'exil.

Une conception aussi divergente dans la conception de la continuité nous a convaincu qu'il fallait continuer à multiplier les terrains en ce qui concerne la diaspora arménienne, travailler à repérer les changements de configurations multiples du côté des principes

---

<sup>406</sup> Trigano S., 2001, *Le temps de l'exil*, Manuels Payot, p. 9.

<sup>407</sup> Cercle Gaston-Crémieux, 1995, *Temps juif, lecture laïque*, Paris, Editions Liana Levi.

<sup>408</sup> Lévy B., 2004, *Etre juif, Etude lévinassienne*, Verdier.

<sup>409</sup> Yosef Hayim Yerushalmi expliquant la relation que l'historiographie juive entretient avec la mémoire juive a montré comment le judaïsme s'est bâti à travers « l'observance d'une loi atemporelle qui a mis les Juifs à l'abri de l'histoire où les souvenirs du passé sont enfermés dans des formulations rituelles », *op. cit.*

organisateurs et de leurs évolutions et pas uniquement selon « une idéologie géographique ». Car la longue durée de l'exil peut favoriser l'invention de nouveaux mythes du retour, des vocations d'exil indissociables d'un exil intérieur, « une qualité » du temps comme le précise Castoriadis à propos du temps de l'Exil pour les Juifs dans la Diaspora.<sup>410</sup>

Ces deux diasporas possèdent des éléments de structure communs que nous avons décliné lors de plusieurs conférences universitaires, dans des associations arméniennes et dans des associations juives à partir de critères plus formels (vagues migratoires successives au sein de ces deux diasporas, hétérogénéité socioculturelle des « communautés », rapport à une terre de l'origine, événements géopolitiques ayant provoqué des retours à l'appartenance chez les nouvelles générations, mémoire du génocide etc.). Mais selon nous, ces facteurs trop mécanistes ne sont pas suffisants pour engager la comparaison.

Existe-t-il oui ou non un « inconscient » groupal autour d'une « catastrophe » advenue comme vecteur du lien social et dont on pourrait soulever des incidences dans le processus de transmission intergénérationnelle ?

Dans l'analyse d'un idéaltype de diaspora, nous soulevions du côté juif, l'antériorité d'une catastrophe déjà advenue avec la destruction du second Temple de Jérusalem<sup>411</sup>, déployant des injonctions de continuum « *Zakhor !* », « souviens-toi ! » en hébreu, « *le Zakhor de la tradition juive qu'il nous faut tenir contre la tentation permanente de l'oubli* »<sup>412</sup>, assignant la quête de moments révélés « d'en être ou d'en être pas » : « être juif, c'est être jeté, délaissé dans la situation juive, et c'est en même temps, être responsable dans et par sa propre personne du destin et de la nature même du peuple juif »<sup>413</sup>.

---

<sup>410</sup> Castoriadis C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, p. 290.

<sup>411</sup> « Le terme diaspora qui vient du grec *speirein* (semer) et du verbe composé *diaspeirein* (disséminer) aurait été emprunté au vocabulaire religieux des Juifs hellénophones d'Égypte et renvoie aux mots hébreux *galut*, *golah* (dispersion, exil, captivité) et au verbe *gallah* (partir en exil). Il s'agit de l'exil de Babylone et de la dispersion qui a suivi la destruction du second Temple de Jérusalem (70 apr. J. C). Il était employé dans la Bible de Septante à propos des communautés juives situées hors de Palestine ou dans celle-ci. ». Michel Bruneau, *Diasporas et Espaces Transnationaux*, anthropos, collection Villes-Géographie, 2004, p. 8.

<sup>412</sup> Yerushalmi J-H., *op. cit.*

<sup>413</sup> Sartre J-P., 1985, *Réflexions sur la question juive*, « Folio », Gallimard, p. 96.

Nous n'avons pas la prétention, car cela ne relève pas de nos compétences, de soulever un débat philosophique autour de la « condition juive » mais de pointer combien, tout au long de notre parcours, nous avons été réceptive et attentive aux réflexions sur les constructions d'une somme de conditions au cours de l'Histoire. Les figures de l'exclu, du paria, de l'impur, du bouc émissaire, du minoritaire, de l'apatride envahissent les commentaires et nous sommes convaincus que les figures du Juif renvoient à une haine canonique de « l'Autre » et condensent une folie meurtrière et délirante face à celui qui incarnerait un « éternel métèque », habitué du « sans-Etat ».

#### **5.4.1.1. Ritualisation du territoire : temps, religion, commémoration**

Les travaux de Maurice Halbwachs, notamment le texte "Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte"<sup>414</sup> ont permis d'affiner cette théorie de la spatialisation de la mémoire religieuse (communautés juives, chrétiennes et musulmanes) à partir des récits de voyageurs et de pèlerins appuyant le caractère sélectif de la mémoire collective.

La constitution d'un territoire sous-entend l'existence de principes structurants et de fondements à la présence sur un lieu permettant à propos des Juifs, selon la perspective d'Alain Medam, « d'ouvrir de nouveaux lieux dans les non-lieux, de l'unité dans l'émiettement »<sup>415</sup>.

La notion de "territoire communautaire" rejoint cette conception (Hovanessian, 1995) et met l'accent sur des réutilisations religieuses de l'espace où « la production d'ethnicité » est corrélative d'un rétablissement d'une mémoire à la croisée de la synchronie et de la diachronie ; l'établissement de ces frontières, conséquence d'un long rapport de domination utilise les scansions de la vie religieuse, vie qui a du temps.

La ritualisation du territoire ne répond pas obligatoirement à l'unique désir d'intégration dans la cité ; la périodisation introduite par la commémoration, manifestation semi religieuse, marque une conscience de l'exil réitérée au sein du processus migratoire et de l'histoire de la dispersion. En même temps la commémoration signe une appropriation matérielle ou idéelle assignant une identité à l'espace, des processus de

---

<sup>414</sup> Halbwachs M., 1971(1ère éd. 1941), *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, PUF. Ce texte avait été commenté par Danièle Hervieu-Léger au séminaire "Approches et concepts fondamentaux en sciences sociales des religions", mars 1994, EHESS-EPHE', Paris.

<sup>415</sup> Medam A., 1991, *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, Paris, PUF.

reconnaissance et de valorisation, un marquage spatial d'une mémoire tout en adaptant les croyances anciennes aux impératifs du présent<sup>416</sup>.

Ainsi pour les Juifs, explique Alain Medam, le Livre sacré marque l'espace de la dispersion d'une frontière symbolique comme expérience de ce qui unit le groupe et le sépare de l'autre, inventant le lieu à la fois comme une centralité et comme un territoire des "lieux de passage" où la référence religieuse orchestre le rapport spatialisation et temporalité. Les manifestations religieuses jouent un rôle dans la construction de ce qui devient peu à peu un territoire, si l'on entend par territoire, des portions d'espace qui se sont progressivement structurées. Ces manifestations interrogent l'interrelation des pratiques sociales avec les mythes et les représentations qui permettent d'organiser les territoires, de les contrôler en les inscrivant à la croisée de principes antinomiques : « crucialité » (c'est-à-dire un cœur religieux enraciné et tout à la fois érigé dans un principe de verticalité) et mobilité<sup>417</sup> (horizontalité de l'espace). L'idée d'appropriation fonde en effet *les processus de territorialisation par lesquels les sociétés délimitent, organisent et transforment des espaces originellement différenciés et le religieux contribue à la production et à la légitimation d'instruments conceptuels et symboliques permettant de "penser" les territoires*<sup>418</sup>.

Le territoire de diaspora viendrait mobiliser une tradition, un imaginaire poétique et des sacralités. Plusieurs travaux ont mis en évidence l'importance du facteur religieux qui donne lieu à une gestion rituelle du territoire. On peut citer l'étude de Michel Bruneau qui analyse la disposition spatiale des monastères érigés dans le nord de la Grèce par les réfugiés pontiques, analogue à celle du village d'origine, et qui témoignent de l'importance du marquage religieux de l'espace comme symbolisation d'une mémoire de l'ailleurs. D'autant que ces monastères de l'exil, "lieux de condensation de l'iconographie pontique" ont permis le déroulement de cérémonies commémoratives, la reprise des

---

<sup>416</sup> Halbwachs M., *op. cit.*

<sup>417</sup> Medam A., "Religion, spiritualité, religiosité. Lisières de la Cité, frontières de la Cité", XXIV<sup>e</sup> Conférence de la SISR/ISSR, Société Internationale de Sociologie des Religions, *Les frontières changeantes de la cité*, 7-11 juillet 1997, Université de Toulouse le Mirail.

<sup>418</sup> Cf l'ouvrage ethnologique *La construction religieuse du territoire* sous la dir de Jeanne-Françoise Vincent, Daniel Dory, Raymond Verdier, L'Harmattan, 1995.

éléments d'une légende "où les thèmes religieux, nationaux, voire nationalistes, sont étroitement associés"<sup>419</sup>.

De la même manière, nous avons insisté sur certaines pratiques socioculturelles réactivées au sein de la diaspora arménienne qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par des rituels commémoratifs autour de l'Eglise apostolique.

Les attitudes commémoratives de certaines diasporas établissent des décalages calendaires avec l'environnement, garantissant des formes de réciprocité de l'échange dans des systèmes référentiels différents. Ces commémorations sont très significatives car elles soulignent un vide symbolique qui a désarticulé le lien et annulé la représentation de la cohésion tout en ponctuant la vie sociale d'un temps social singulier permettant de revenir sur les dépendances du lien avec des scansions "nationales », sur une réalité à révéler par le biais de ces marques commémoratives.

De la croyance participante impliquant des mises en scène gestuelles de l'échange, des pratiques du don vers des stratégies de visibilité et de reconnaissance, les rituels commémoratifs dans la ville opèrent des mises en forme du religieux qui font de la réalité sensible une réalité interprétable.

Les commémorations prônent le rassemblement autour de l'édification de lieux de culte, de noms de rues ou de places, de toponymes, de panneaux associatifs, de jumelage avec une ville d'Arménie, de la première pierre posée pour la construction d'une école. Ainsi, la présence de *Khatchkars* (pierres à croix)<sup>420</sup> constituent de nos jours un motif privilégié pour la remémoration du génocide et la célébration des liens franco-arméniens. Dans d'autres contextes (à Buenos-Aires ou à Thessalonique) les *Khatchkars* sont davantage des repères de la localisation spatiale de la collectivité et de ses institutions.

---

<sup>419</sup> Bruneau M., 1998, *Les Grecs pontiques. Diaspora, identité, territoires*. Paris, CNRS Editions. Hovanesian M., "Notes de lecture à propos de l'ouvrage, Michel Bruneau (sous la dir.) Les Grecs pontiques. Diaspora, identité, territoires », *REMI (Revue européenne des Migrations internationales)*, 1999 (15), 2, pp. 206-209.

<sup>420</sup> Les *Khatchkars* sont des pierres taillées en forme de plaque, sculptées, ornées de la croix et érigées isolément ou en groupe Il s'agit d'un art proprement religieux qui apparaît en Arménie dès le IX<sup>ème</sup> siècle et qui constitue toujours de nos jours l'objet d'un véritable culte populaire. Ils inondent tout le territoire en Arménie.

L'identité narrative des commémorations s'adapte au contexte du présent tout en évoquant des « célébrations précédentes » qui donnent accès à la présence passée du temps, « à un comment le passé advint » reprend Yerushalmi. Elle rétablit l'accès à un présent étoffé, un présent composé de couches sédimentées et qui interdit de le considérer dans sa seule fonctionnalité.

Les accents religieux apparaissent à travers le sentiment d'une continuité réinventée entre mémoire nationale et mémoire religieuse : ils confirment la réinscription de signes, fragments de l'appartenance, qui racontent des déplacements, des trajectoires, des blancs de l'histoire, des déambulations encore actuelles.

À l'occasion de micro événements, on commémore autour des supports matériels, une absence fondatrice rendant visible, le temps de la cérémonie, la singularité d'une histoire, puis qui disparaît tout comme le temps de la représentation théâtrale, sans que l'on sache si l'on a commémoré la fin d'une histoire ou son commencement. Autre temps, autre lieu, mais néanmoins inscrite dans le temps social, la commémoration retient l'histoire en suspens comme un moment de vérité en attente d'énonciation<sup>421</sup>.

Ces pratiques sociales interpellent le regard extérieur et manifestent un droit à l'existence sur la place publique : si elles « racontent » ou plutôt répètent en interne une terrifiante rupture, elles sont dotées de la possibilité de diffuser à l'extérieur une éthique du souvenir. Les commémorations resserrent plusieurs fonctions du langage : la fonction performative (le langage action), la fonction émotive s'accompagne d'une mise en contact avec l'autre (fonction phatique) afin de mobiliser le spectateur « étranger » sur cette saga mouvementée ; enfin, elles ravivent un métalangage (le mythe et son actualisation), assurent des fonctions de socialisation et de communication, exhortent des « inventivités » du lien collectif.

Nos participations sur de la très longue durée à ces rassemblements, défilés, manifestations à Paris et à Marseille, *meeting*, colloques militants où le drapeau national arménien flotte sur les participants ont permis de discerner un autre enjeu qui consiste à renforcer une empathie « communautaire ». Le jeu social consiste à favoriser un jeu de reconnaissance entre les membres, à recréer du ciment, à vérifier comme pour se rassurer qu'il existe encore des porte-parole et un principe militant. Tout comme les

---

<sup>421</sup> Hovanessian M., 2002, "Logiques internes, pratiques sociales et communautaires : une lecture du génocide des Arméniens et de son déni", *La mort dissoute* sous la direction d' Alain Brossat et Jean-Louis Déotte, L'Harmattan.

trottoirs des Eglises qui favorisent à l'occasion des grandes fêtes religieuses, les rencontres des familles, les poignées de main aux mécènes ou autres notoriétés, les bavardages intergénérationnels et intercommunautaires<sup>422</sup>, ces commémorations sociales visent à évaluer la teneur du lien communautaire, à conforter l'idée qu'une transmission se poursuit rendant possible l'expression de la fraternité.

Dans plusieurs autres cas de dispersion, on retrouve cette capacité des pratiques religieuses à suggérer une réarticulation des fragments épars<sup>423</sup>. La référence religieuse sert de procédé mnémonique garantissant dans le cours des périples de l'exil, des sommes de fidélités produisant du sens pour qui veut bien l'entendre et à condition que l'on y adhère<sup>424</sup>.

Il y a dans cette adhésion, une sorte de transgression qui outrepassa la norme sociale et politique mais pour mieux la détourner afin de mieux s'en emparer à un moment stratégiquement propice. L'« ethnico religieux » ne peut se laisser happer par un quelconque instrument de mesure, il se faufile entre plusieurs signifiances : non seulement, il confirme la vraisemblance de la mémoire mais lui confère les occasions de se réanimer en s'affirmant dépositaire privilégié de celle-ci.

On pourrait évoquer une toute puissance du religieux qui s'immisce dans les niveaux de l'organisation communautaire (politique, social, culturel), s'attribue un pouvoir organisateur des symboles épars, en les insérant dans une totalité, en reprenant des épisodes religieux de la société traditionnelle, en les faisant fusionner, en les faisant intervenir dans la gestion d'une histoire et mémoire « millénaire » alors que la collectivité arménienne est devenue en majorité très occidentalisée.

---

<sup>422</sup> Par intercommunautaire nous voulons signifier les liens qui se tissent à l'intérieur d'un cloisonnement très présent dans les imaginaires entre « Arméniens du Liban », « Arméniens d'Iran », « Arménien de Turquie » etc.

<sup>423</sup> Roger Bastide insiste sur les rapports entre monde mythique et monde social dans leurs créations successives de mise en représentation. Bastide R., 1997 (1<sup>ère</sup> édition, 1935), *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock.

<sup>424</sup> Par rapport au phénomène de la croyance, la référence de Jean Bazin me paraît très pertinente : « vérité ou fiction, qu'est-ce qui fait qu'on croit à cette représentation ? S'agit-il de faire exclusivement l'expérience intime de cette représentation ou de la "prendre au sérieux" c'est à dire "consentir à sa vérité sans exiger de preuve" en d'autres termes "y croire" ? Bazin J., 1991, « Les Fantômes de Madame du Deffant. Exercices sur la croyance », *Critique*, n°529-530.



#### 5.4.2. Temps sociaux et temps politiques

À ces temps mythiques de la fondation, s'articulent des temps sociaux sous les comparaisons des figures de l'Etranger, habile négociant de l'interaction<sup>425</sup>.

Sous la référence à un « envahissement » des Juifs et des Arméniens dans l'économie française (Mauco, 1932) et qui s'expliquerait par leurs prétendues aptitudes et « dispositions innées au trafic et au négoce »<sup>426</sup>, on devine une discrimination profonde qui s'appuie sur des normes atypiques, populations « inassimilables » en raison de préjugés marchands qui s'ajoutent à la théorie raciale et à la xénophobie ambiante des années 1930 en France face à la crise économique. Mauco dévoile un fonds fantasmatique autour d'une capacité d'adaptation de ces habitués des « sans-Etats » qui auraient su fomenter des formes d'alliance dans l'exil se déroband à la référence du territoire -politique, peuples qui auraient élaboré un « principe d'anti-Etat », capables de vivre dans un espace interstitiel.

L'on retiendra une nouvelle fois, l'analyse fine de Simmel sur les métaphores filées par la figure de l'étranger, et qui n'a pas toujours selon lui « un sens positif » quand il se dérobe au jeu de la catégorisation identitaire, distance identitaire ou proximité : le sociologue, pionnier en son temps pointait « un autre type d'étrangeté » là, où le rapport à l'étranger devient un non-rapport<sup>427</sup>.

Ainsi que le révèle plusieurs travaux d'archives de la préfecture de Police en France<sup>428</sup>, on décèle des représentations maniaques autour de ces « orientaux » susceptibles de contaminer la population française par leurs savoir-faire mais aussi par leur « hygiène »

---

<sup>425</sup> On retiendra l'une des caractéristiques de l'étranger « sans racines » repéré par Georg Simmel à savoir la mobilité qui le destine au commerce intermédiaire., Georg Simmel, *Digressions sur l'étranger*, in *L'école de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Présentation Y. Grafmeyer et I. Joseph, Aubier, Champ urbain, 1984, p. 55

<sup>426</sup> Noiriel G., 2007, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*. *Discours publics, humiliations privées*, Fayard, p. 432.

<sup>427</sup> Simmel G., *op. cit.*, p. 58.

<sup>428</sup> La thèse de Nélida Boulgourdjian, historienne (E.H.E.S.S, 2007), restituée à partir d'un travail d'archives, des discours de Préfet en France dans les années 1930. Ces discours sont stupéfiants par la violence d'une idéologie de la contamination qui prend sans doute racine dans les figures du pur et de l'impur incarnées par le Juif et qui s'étend à la population arménienne apatride.

douteuse ; la perspective hygiéniste était utilisée par les experts afin de repousser ces réfugiés dans les frontières d'une apatridie honteuse.

### ***Parler de la dynamique de l'impunité plutôt que de la concurrence des victimes***

Enfin, pour étayer la comparaison, se pose la question de l'antériorité catastrophique que nous ne voulons pas ériger en « une concurrence des victimes » mais comprendre au sein de dynamiques de l'impunité ayant provoqué une sorte d'exemple à suivre. Dans tout génocide, il y a toujours et encore de l'irreprésentable, de l'impensable, de l'insensé et la question a été pour moi la suivante : cette violence moderne du XX<sup>e</sup> siècle qui s'est déchaînée contre les Juifs, la solution finale, cette solution totalitaire trouvait-elle des échos dans le principe de destruction qui a touché les Arméniens ?

Raya Cohen avec qui nous avons partagé nos perspectives<sup>429</sup> a analysé le roman de Franz Werfel (1890\_1945), écrivain juif, *Les 40 jours du Musa Dagh*. Elle démontre les analogies historiques entre la résistance déployée par les 5000 paysans en 1915 sur le *Musa Dagh* (la Montagne de Moïse) contre l'anéantissement génocidaire qui touche le peuple arménien dans son intégralité avec l'insurrection du ghetto de Varsovie en avril 1943. L'auteur<sup>430</sup> montre à quel point le livre eut un impact auprès des résistants juifs et connut un succès phénoménal parmi les colons juifs de Palestine : « *On lut les 40 jours du Musa comme si c'était d'une certaine manière un chapitre de l'histoire juive* ». Le génocide arménien, explique-t-elle, a resurgi dans la mémoire juive à la veille de la Seconde Guerre mondiale grâce au roman.

Certains historiens du génocide arménien expertisant « la qualité de la preuve » ont appuyé la thèse de la dynamique de l'impunité et fait surgir la comparaison avec plus d'acuité. Ainsi, la « petite phrase » de Hitler prononcée aux commandants en chef de l'armée allemande le 22 août 1939 quelques jours avant l'invasion de la Pologne est régulièrement citée pour démontrer le lien entre le génocide arménien et le génocide juif « *et permet de conclure que l'impunité dont a bénéficié le premier a facilité la*

---

<sup>429</sup> Nous avons rencontré Raya Cohen à la Conférence internationale Diasporas, migrations and displaced people in the Mediterranean area (XIX-XXI centuries) Laboratoire de recherche Méditerranéenne de Marsala, Université de Pise, 20-22 septembre 2007.

<sup>430</sup> Cohen R., « Le génocide arménien dans la mémoire collective juive », *Les cahiers du judaïsme*, automne 1998, n°3, pp. 113-122.

*perpétration du second* »<sup>431</sup>. Il ne s'agit pas, de hiérarchiser des idéologies raciales ou de débattre des divergences entre la Shoah et le génocide des Arméniens. Ces perspectives ont déjà donné lieu à de multiples débats concernant notamment la théorie de l'unicité de la *Shoah*, la notion de crime contre l'Humanité, ou l'application de la Loi Gayssot du 13 juillet 1990 qui se rapporte à la contestation des crimes contre l'humanité et sanctionne comme un délit ce que l'on désigne par « négationnisme »<sup>432</sup>.

Notre intérêt dans ce rapprochement consiste à soulever les chemins nécessairement tortueux empruntés par les scientifiques dès lors que des dénis politiques d'Etat, des crimes raciaux produisent des volontés de reconnaissance du côté des victimes et des survivants.

On ne peut éviter de rencontrer l'ambivalence de prises de vue entre l'engagement militant et la préservation de l'autonomie de la science. Cela ne signifie pas que l'on doit contester ainsi que le dénonçait Madeleine Rébérioux à propos de l'affaire Lewis, la mission d'arbitrages des juges car éthiquement, bien sûr, il s'agit de conserver la liberté d'expression des scientifiques.

Ce que nous voulons signifier réside plutôt dans des formes de brouillage et de perversion induites par le déni. Le chercheur observe les conséquences du déni qui a touché un groupe particulier, et rapporte les enjeux du débat autour du crime d'Etat.

Ce travail qui consiste à sortir des échafaudages installés par le système du déni contribue malgré- les précautions interprétatives à conférer au chercheur un statut de « porte-parole essentialisant » dans la mesure où il revient sur le pouvoir de taxinomie à l'origine de la visée génocidaire, œuvre pour une clarification des instruments qui ont été maniés par le pouvoir, en nomme les soubassements ethniques.

---

<sup>431</sup> TERNON Y., 1999, « La qualité de la preuve. A propos des documents Andonian et de la petite phrase d'Hitler », *L'actualité du Génocide des Arméniens*, Edipol, pp. 135-141.

<sup>432</sup> Plusieurs d'événements d'importance ont marqué le champ intellectuel ces quinze dernières années avec l'affaire Bernard Lewis de 1993 à 1995. Professeur à Princeton il a été condamné par le Tribunal de Grande Instance à Paris sous la responsabilité d'historiens indignés en raison de ses prises de position sur le « massacre » des Arméniens. Cette affaire a été suivie par celle de Gilles Veinstein proche intellectuellement de Bernard Lewis. Enfin, l'adoption en France, le 12 octobre 2006 par l'Assemblée nationale, d'une proposition de loi menaçant de sanctions pénales quiconque contesterait le fait du génocide arménien de 1915 suscite des remous intenses. De nombreuses organisations défenseuses des droits de l'homme et des libertés fondamentales (Amnesty International) considèrent que cette proposition de loi menace gravement le droit à la liberté d'expression. Nous participons régulièrement à ces débats dans le monde associatif à Paris, Lyon, Marseille, notamment autour du négationnisme et révisionnisme. TERNON Y., *Eclats de voix*, préface Meïr Waintrater, Le Félin Poche, juin 2006.

« La Turquie s'est résolue à « nommer Kurdes » les Kurdes et non plus à les qualifier de « Turcs des montagnes » ». « Elle doit nommer de son nom le génocide des Arméniens de 1915 » explique de façon claire Bernard Legras lors d'une table ronde en présence d'André Kaspi <sup>433</sup>.

Piège existentiel, piège épistémologique, les chercheurs qui se penchent sur les phénomènes génocidaires sont constamment pris dans l'oscillation entre « rationalité » et « émotionnalité », processus obligé et non incompatible: « le contraire de la rationalité c'est l'insensibilité et non l'émotionnalité »<sup>434</sup>. Nous approuvons l'idée que l'affect et la revendication ne peuvent disparaître et que la froide rationalité est un leurre.

Les réalités génocidaires débordent le sens, c'est cela l'objectif visé, de supprimer le sens, sorte de victoire posthume des bourreaux et c'est pourquoi nous sommes obligés de suivre des chemins hasardeux, multiples, éclatés, parfois indignés, de tramer des utopies de connaissance.

## **5.5. Les temps de l'imaginaire national**

Cette Habilitation est l'occasion de confirmer notre projet de mise au jour des articulations entre des subjectivités constamment remodelées par un ensemble de situations sociales, relationnelles et politiques. À une genèse du sentiment national qui participe d'une linéarité du discours oblitérant « ce qui s'y déploie », nous préférons les procédures selon lesquelles le temps est sollicité dans la dimension du « social historique ». Castoriadis démontre le rapport inextricable du temps identitaire, temps-repères, mesure du temps, avec ses articulations circulaires au temps imaginaire, temps de la signification et se donnant sens l'un l'autre dans un rapport mutuel <sup>435</sup>.

Nous voudrions saisir les emboîtements d'une anthropologie de l'exil avec une dimension processuelle du politique marquée par la négation, cerner les contenus

---

<sup>433</sup> Legras B., *L'actualité du Génocide des Arméniens*, op. cit., p. 449.

<sup>434</sup> Coquio C., *L'actualité du Génocide des Arméniens*, op. cit., p. 465.

<sup>435</sup> Cornélius Castoriadis exprime l'impossibilité de distinction entre la dimension synchrone et diachronique de la dimension sociale. Castoriadis C., op. cit., p. 301., op. cit. pp. 288-289.

hétérogènes d'une mémoire nationale dont les adhérences à l'historiographie constituent de nos jours une question anthropologique.

Dans l'étude d'un imaginaire national<sup>436</sup>, la dimension empirique et la dimension de fiction, de construction imaginative sont intriquées<sup>437</sup>. Cette intrication « agit » contre la définition officielle de la situation et rejoint la perspective de l'aporie du « fait national » dans la prétention à être attrapé « objectivement » : « Si donc le fait national présente un ensemble de traits manifestes et comme tels susceptibles d'être appréhendés et analysés de manière universelle et comparative, si l'enveloppe extérieure de la nation peut être objectivement considérée, sa définition en tant que réalité essentielle, universellement caractérisable par un certain nombre de traits constitutifs apparaît comme une opération soit impossible, soit vaine en ceci que ses résultats ne valent que ce que valent ses présupposés, c'est à dire que sa « valeur ajoutée » est nulle »<sup>438</sup>.

L'imaginaire national se propose de mettre en avant des énoncés ou des identifications à une mémoire collective qui font émerger d'autres formes du réel que celui qui est autorisé et reconnu.

C'est essentiellement en tant qu'espace de fiction actif que nous avons voulu saisir le phénomène des diasporas.<sup>439</sup>

Nathalie Heinich<sup>440</sup> s'interroge sur les limites de la fiction et s'attarde à démontrer les réductionnismes du monde savant face à cette notion, surtout celui de la réduction logiciste qui refuse d'introduire « l'expérience vécue ». L'auteur ajoute une nuance

---

<sup>436</sup> Pour ce qui concerne la définition de l'imaginaire, nous rejoignons la perspective de Castoriadis. Au-delà de l'idée de « reflet » ou d'« image spéculaire », il entrevoit l'imaginaire « comme une création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images à partir de laquelle seulement il peut-être question de quelque chose ». Castoriadis C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, p. 7.

<sup>437</sup> Nous approuvons le travail de synthèse opéré par Raphaël Canet sur les trois moments de l'analyse sociologique de l'objet-nation et notamment sur la place attribuée au sentiment national. L'auteur analyse « le possible rapport entre les discours officiels qui permettent de donner forme à la représentation officielle de la nation, et les discours ordinaires diffus et multiformes sur ce même objet (le sentiment national), qui tendent à illustrer une conception immanente, résultant souvent de réinterprétations voire de syncrétismes, de la collectivité politique symbolique ». Canet R., 2003, « De la conception allemande à la conception française de la nation : réflexion sur le déterminisme historico-social de la pensée », *La nation en débat. Entre modernité et postmodernité*, Raphaël Canet et Jules Duchastel (dir.), Athéna Editions, Outremont (Québec), p. 150.

<sup>438</sup> Gossiaux J-F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Ethnologies, PUF, p. 52.

<sup>439</sup> Nous avons développé cette perspective au colloque international qui s'est déroulé à l'Université de Thessalonique en avril 2006 sur « Diasporas, échanges et interculturalité ».

<sup>440</sup> Heinich N., Les limites de la fiction, *L'Homme*, 175-176, juillet/décembre 2005, p. 68.

importante en précisant que la fiction s'inscrit entre le pôle de l'imaginaire et celui du réel et repose sur deux principes, le principe de la distance et le principe de la pertinence, précisant que la logique de l'expérience vécue implique la coexistence des contraires. C'est bien dans le va-et-vient entre ces deux pôles que réside cet espace de fiction actif de la diaspora : à la fois en étant susceptible de recréer un identifiant national qui même s'il n'obéit pas forcément à un espace empiriquement et formellement délimité, répond tout du moins à une capacité de mobilisation, à des émotions, à des souvenirs et de fantasmatisation d'un avenir.

Si nous parlons de principe de fiction « actif » des diasporas c'est bien parce que ce principe introduit un imaginaire partagé autour de territorialités reconquises dont les enjeux se situent bien au-delà d'une propriété spatiale. Ces enjeux concernent l'institutionnalisation d'une temporalité historique, temps identitaire où le présent lui-même « répétition innombrable de présents identitaires » se singularise toutefois par « sa place », « temps identitaire indispensable pour qu'il y ait détermination identitaire » et qui permet le « à la fois », « la coprésence et la coappartenance, aussi bien « objective » que « subjective » »<sup>441</sup>.

Cette anthropologie de la mémoire nationale propose de repérer des usages de l'historicité passée et présente, un support « historico mémoriel » qui fait référence à la conjugaison se produisant entre des mémoires autobiographiques et des mémoires historico sémantiques<sup>442</sup>. Les premières relèvent de l'expérience vécue, quant aux secondes, elles embrassent le très large faisceau des connaissances transmises afin d'assurer des fonctions socialisatrices de la mémoire.

Mon objectif a consisté à produire une anthropologie de la mémoire nationale en sondant des niveaux d'expression, procédé qui contribue à défaire les stéréotypes des grands discours idéologiques qui produisent des récits standardisés.

Nous sommes engagés dans un travail de recueil de cette mémoire nationale dont les traversées peuvent sembler multidirectionnelles : recueil de la parole des témoins directs ou indirects de l'exode post-génocidaire afin de ne pas réduire la transmission aux seules volontés de transmettre, observations de pratiques sociales (parmi lesquelles nous incluons aussi les formes artistiques et littéraires) dans divers contextes nationaux

---

<sup>441</sup> Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 278.

<sup>442</sup> Bloch M., 1995, « Mémoire autobiographique et mémoire historico-sémantique du passé éloigné », *Enquête*, n°2, p. 61.

en France et en diaspora, recueil des discours des élites et des représentants, recueil des discours des historiens « sur » la nation. Enfin, les données recueillies en Arménie, non seulement celles issues des gouvernants et des officiels, mais aussi, nous l'avons expliqué précédemment, récoltées auprès d'acteurs baignant dans la précarité extrême et contraints de naviguer entre plusieurs frontières ont permis de travailler sur les nouvelles formulations du discours national.

Nous nous situons dans une perspective où le sentiment national très complexe s'alimente à des sources très diverses qui sont des constructions sociales et le fruit d'un héritage historique<sup>443</sup>.

Les temps de la narration, ceux des récits, les temps de la mémoire par opposition à l'histoire anonyme et imposée contribuent à des ré identifications à un contenu national, à des pratiques sociales « d'invention et de relance de la tradition »<sup>444</sup>.

En cela nos investigations, si éloignées de toute forme de définition d'une culture « authentique », veulent participer à la compréhension des faits de culture en tant que partage et distribution singulière par un groupe du temps social, de telle manière qu'à son tour la mémoire est informée par cette division du temps<sup>445</sup>. Ce propos rejoint les réflexions de Giorgio Agamben lorsqu'il évoque sa philosophie du temps et l'importance de l'historicité : « Toute culture est d'abord une certaine expérience du temps , et il n'est point de culture nouvelle sans transformation de cette expérience »<sup>446</sup>.

### **5.5.1. Temps de l'événement et temps de la mémoire longue**

De nos traversées, dans l'univers d'une mémoire collective en quête de « formes » ont surgi des distinctions entre le temps de l'événement et le temps cyclique. Le terme événement employé à plusieurs reprises, réfère à un événement historique déclencheur

---

<sup>443</sup> Ansard P., Dayan-Herzbrun S., « Pourquoi le sentiment national et comment l'étudier », *Tumultes*, n°9, avril 1997, p. 11.

<sup>444</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage issu d'un colloque organisé par l'URMIS auquel nous avons participé, *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, sous la direction de Dejan Dimitrijevic, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 2004.

<sup>445</sup> Halbwachs M., *La mémoire collective*, op. cit.

<sup>446</sup> Cité par Alban Bensa, op. cit. Agamben G., *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot, p. 113.

mais aussi à des événements sociaux et politiques faisant basculer les consciences, suscitant des retours de refoulé<sup>447</sup>.

Dans la distinction avec le temps cyclique, le temps de l'événement réfère à ce qui est unique, à l'irruption de l'unique dans le cours ordinaire et qui « produit un devenir », « une sorte de petit « non-espace-temps au cœur du temps »<sup>448</sup>.

Dans ce découpage, on peut inclure les stratégies de reconnaissance récentes de la minorité arménienne qui sont de l'ordre de l'événement en ce qu'elles dégagent un horizon, un espace d'existence.

#### **5.5.1.1. Les stratégies de reconnaissance**

En France, les usages publics de l'histoire<sup>449</sup> par les élites de la communauté, par les représentants d'associations et de la presse interne visent à l'intégration d'un « nous collectif ». Sans compter, les écrits de mémoire en constante inflation en France depuis les années 1970 et que nous considérons être des pratiques sociales à part entière (Hovanessian, 1998). Quelle que soit la qualité de ces contenus de mémoire, ils ont inauguré un nouveau cycle d'exil marqué par une parole autorisée et un droit à la mémoire (Hovanessian, 1998) où une minorité clame l'existence d'une « communauté de sens » dans le présent, impose de nouvelles reconfigurations symboliques et politique auparavant dissociées<sup>450</sup>, ose produire des « créateurs de l'identité »<sup>451</sup> aux paroles subversives.

---

<sup>447</sup> Ainsi le séisme de 1988 en Arménie a provoqué en France d'immenses rassemblements de solidarité. Les interviews menés à l'époque, montrent à quel point cette catastrophe naturelle a réactivé chez les sujets un sentiment d'imminence catastrophique dont les racines étaient bien plus profondes que le présent spectaculaire de l'événement.

<sup>448</sup> Arendt H., 1972, *La crise de la culture*, Idées/Gallimard, p. 24.

<sup>449</sup> « A l'usage public de l'histoire appartiennent non seulement les moyens de communication de masse mais aussi les arts et la littérature ; des lieux comme l'école, les musées d'histoire, les monuments et les espaces urbains et enfin les institutions formelles ou non qui avec des objectifs plus ou moins clairement partisans, s'attachent à promouvoir une lecture plus ou moins polémique du passé en comparant le sens commun historique ou historiographique à partir de la mémoire de leurs groupes respectifs », Galerano N., 1994, « Histoire et usage public de l'histoire », *Diogenes*, n°168, pp. 85-106.

<sup>450</sup> Hovanessian M., "La diaspora arménienne : de l'exil commémoré à l'appartenance active ", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n°30, juin-décembre 2000, pp. 83-109.

Hovanessian M., « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°96, octobre 2004, pp. 125-134.

<sup>451</sup> Ainsi s'est tenu en Août 2007 à Cerisy un colloque auquel nous avons participé sur le thème « De l'abîme aux constructions de l'identité ». Les organisateurs se proposaient d'analyser la thématique



Dans le champ du « savoir communautaire », il est d'une haute importance de souligner une grande mobilité de la circulation de savoirs polymorphes qui font s'entrecroiser les productions des figures savantes, les productions des figures médiatisées et journalistiques, les productions des figures religieuses, des figures politiques, des figures de l'art. Ce mélange des genres conduit à démultiplier des récepteurs potentiels. Il crée un effet d'illusion, celui d'une communauté qui n'en finit plus d'étendre son réseau et de ce fait se promet « de continuer d'exister » projetant cet imaginaire à l'extérieur dont les tonalités naïves n'ont pas manqué de nous surprendre d'innombrables fois.

La singularité de ce langage consiste à produire des passerelles entre la mémoire longue et l'histoire en train de se faire. Les exemples ne manquent pas de cette œuvre de réconciliation, prégnante aussi en Arménie chez les hommes politiques dans l'espoir d'un raccordement du monde oriental avec le monde occidental, dans le travail des élites historiennes et politiques pour transformer une diaspora de la catastrophe en une diaspora institutionnalisée.

Grâce au travail de terrain, nous avons cerné l'aspect emphatique de cette parole de l'événement, remettant en perspective l'héritage et qui rebondit toujours en arrière, sur des incompris de l'histoire, sur des fantômes ou sur des réalisations patrimoniales uniques et grandiloquentes qui hantent le lien à un passé qu'il ne faut pas trahir.

Car à chaque nouvelle initiative, le temps de l'événement représenté par des chiffres (1878, 1894-1896, 1908, 1909, 1915, 1918, 1921, 1965, 1975, 1988, 1991, 1994)<sup>452</sup> ordonnent des séquences chronologiques qui ouvrent l'accès à un temps immémorial à partir duquel les générations nées en France cherchent ou trouvent leur propre place.<sup>453</sup>

---

contemporaine du métissage culturel et du retour au religieux qui recompose un territoire inédit, plus global, d'où émerge un nouveau paradigme arménien : universalité du génocide, définitions nouvelles de l'être au monde.

<sup>452</sup> Voir en fin de volume la signification de ces dates.

<sup>453</sup> Récemment une femme d'une soixantaine d'années expliquait les raisons de son engagement et la mission de réparation dont elle s'est sentie investie face au tremblement de terre de 1988 en Arménie. Celui-ci avait résonné en elle sur fond d'ancienne catastrophe racontée par les parents mais avec cette nuance supplémentaire d'une catastrophe qui, cette fois, ajoutait-elle « appartenait à sa génération ». On voit bien ici le travail de la transmission où l'événement ressuscite une mémoire plus longue tout en inaugurant une nouvelle place générationnelle dans l'histoire contemporaine de la dispersion.

La notion de stratégie identitaire<sup>454</sup> introduite à propos des immigrés émet l'idée d'un instant présent et opportun, combinant des appartenances et des ressources et dessinant les figures d'un passé composé et recomposé, médiatisé permettant aux anciens de consolider des positions sociales et aux nouveaux venus de bricoler leur entrée dans la société d'accueil.

Ces temps de la stratégie identitaire sont de l'ordre de l'interaction sociale et existent ; nous l'avons vérifié dès lors qu'il s'agit pour les représentants de négocier « un espace communautaire » local. Les arguments avancés par ces « entrepreneurs » n'hésitent pas à décliner la fidélité à une mémoire singulière d'égale importance à l'appartenance citoyenne, à appuyer leur appartenance à la localité sur la base de relations établies du lien au lieu dont témoignent les « marqueurs ethniques » comme si la mémoire du groupe s'était condensée en un site.

Cette notion de stratégie convient également pour désigner certaines pratiques conjuguant des références à une identité socioprofessionnelle et ethnique de manière à multiplier les réseaux relationnels. La stratégie identitaire se rapproche d'une perspective interactionniste de la mémoire : « la mémoire en effet est un cadre plus qu'un contenu, un enjeu toujours disponible, un ensemble de stratégies, un être-là qui vaut moins parce qu'il est que parce qu'on en fait »<sup>455</sup>.

Mais la « stratégie identitaire » qui s'exerce sur des lieux investis collectivement n'est plus un instrument conceptuel suffisant lorsqu'il s'agit de travailler sur les récits de vie où le temps de l'événement et celui de la mémoire longue ne concernent plus l'injonction de reconnaissance mais des temps de la dissociation identitaire.

### **5.5.2. La « cause »**

Nous avons multiplié nos liens avec les défenseurs d'un droit à la mémoire car nos enquêtes de terrain conduites dans différents foyers du regroupement et divers contextes nationaux ont montré combien le déni de l'histoire officielle sur le génocide de 1915 était à l'origine d'une identité « ruminante »<sup>456</sup> et produisait des hantises historiques qui ont donné lieu à de nombreux débats houleux dans le monde académique ces dix

---

<sup>454</sup> Camilleri C., Kastarsztejn J., Lipiansky E-M., Malewska-Peyre H., Taboada-Leonetti I., Vasquez A., 1997, *Stratégies identitaires*, Paris, PUF.

<sup>455</sup> Nora P., 1997, *Entre mémoire et histoire Les lieux de mémoire. La République*, Gallimard, Paris, p. 8.

<sup>456</sup> Cette expression a été employée par un professeur de philosophie politique rencontré à Beyrouth en 2005 et qui s'interrogeait sur les « moments identitaires » des Arméniens du Liban.

dernières années en France , en mobilisant les historiens et les militants de la « cause ».<sup>457</sup>

La construction intellectuelle de la nation nous exhorte à concevoir des mémoires militantes retenues dans un imaginaire actif entretenu par des cadres sociaux qui affirment leur filiation avec d'anciennes élites comme le *Dachnaksoutioun* qui a oeuvré pour le retour au territoire national, élargi aux frontières du Traité de Sèvres. Le Traité de Sèvres (10 août 1920) demeure jusqu'à nos jours une date importante de l'imaginaire national et symbolise un nouveau déni des Etats . Impulsé par le Président Wilson, il représente un acte international reconnaissant un Etat arménien étendu aux *vilayets* (provinces) d'Anatolie orientale et qui ne sera pas ratifié par la majorité des sénateurs américains . Les militants dachnak ont dénoncé et dénoncent encore l'injustice et ce traité constitue le document de référence de la cause arménienne jusqu'à aujourd'hui. Mais les accents « nationaux » sont désormais décontextualisés, sorte de rêve militant poursuivant une cause mal enterrée, donnant lieu à des ressassements que les nouvelles générations nées en France déploreront.

Les identifications à une « cause » nationale <sup>458</sup> qui affichent une visibilité de plus en plus importante dans l'espace public (Hovannessian, 2004) en France appartiennent au registre des stratégies de reconnaissance et revivifié par un patrimoine politique qui s'appuie sur une éthique du souvenir<sup>459</sup>. À ce niveau, nous parlerons plutôt d'une éthique de la reconnaissance, d'une politisation des exigences morales<sup>460</sup>.

---

<sup>457</sup> Nous nous reportons à « l'affaire Bernard Lewis » (1993 à 1995) et de sa thèse qualifiée de « révisionniste » en raison de son propos banalisant « la catastrophe arménienne » comme une guerre mutuelle « entre Turcs et Arméniens » mettant en péril l'existence de l'Etat turc. Les commentaires sur « cette affaire » par l'historien Yves Ternon réputé pour la dimension comparative qu'il introduit sur les phénomènes génocidaires sont incontournables. Voir le chapitre « Turbulences au Collège de France » dans son essai : Ternon Y., 1999, *Du négationnisme. Mémoire et tabou*, Desclée de Brouwer, pp. 69-103.

Consulter également Hovannisian G, R., « L'hydre à quatre têtes du négationnisme. Négation, rationalisation, relativisation, banalisation », *L'actualité du génocide des Arméniens*, Comité de Défense de la Cause Arménienne, Edipol, 1999, p. 150.

<sup>458</sup> Dans cet ordre d'idée, nous revenons aux mémoires de DEA de nos étudiants à Paris 7 et qui montrent comment les identifications à la culture palestinienne se nouent autour d'une « cause », d'une violence de la terre spoliée et de l'impossibilité de former un Etat de droit.

<sup>459</sup> Voir en ce sens la publication d'Ara Krikorian, Président du Comité de Défense de la Cause Arménienne, affiliée à la FRA Dachnaksoutioun qui explore le lexique militant. Ara Krikorian, 2002, *Dictionnaire de la cause arménienne*, Edipol.

<sup>460</sup> Honneth A., 2000, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du Cerf. Renault E., 2000, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Editions du Passant. Payet J-P., Battegay A., (éds), 2008, *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Le regard sociologique ».

Nous approuvons l'idée d'une recréation du lien collectif où l'on sécurise des identités « en inventant » une continuité fictive avec un passé, « lester d'un passé repérable, un avenir certain »<sup>461</sup>. Mais il n'en reste pas moins, que les formes de reconnaissance mises en place donnent à voir « au regard extérieur » une identité constituée dans les creux, les défaillances, les manquements de la décision politique. L'éthique du souvenir consiste à réactualiser les impuissances politiques de la minorité face à une histoire contemporaine qui a violé son « destin », produit de l'irréparable.

L'obsession d'une visibilité « communautaire », d'un point à l'autre du regroupement est une constante dans l'histoire de l'immigration arménienne. Le cas argentin par exemple montre l'importance du tissu associatif à Buenos-Aires dans la fabrication de centralités informelles, de plus en plus structurées autour d'un projet éducatif, religieux et politique. Le numéro que nous avons coordonné « Diaspora arménienne et territorialités » (2007), sans prétendre à l'exhaustivité entame toutefois un travail de hiérarchisation sélective et de repérage dans l'agencement des normes communautaires. L'utilisation du critère linguistique comme vecteur d'appartenance à la communauté est fortement marquée dans le contexte canadien ; les communautés orientales font s'intriquer l'aspect religieux et linguistique, phénomène repérable en Grèce et en Bulgarie (mission ancienne). En Argentine, on remarque une assise religieuse plus accentuée, alors qu'en Europe et en France tout particulièrement, l'émergence d'un sentiment national s'est bâtie sur la cause politique. À Moscou (mission de terrain en 2006), les critères de rassemblement entrent dans une nouvelle phase de revendication et s'articulent autour de luttes sur les discriminations des minorités nationales en provenance du Caucase. Enfin, précisons que le contexte américain fabrique aisément des fragmentations à travers les cloisonnements urbains de sous-groupes.

Ces « formes » collectives ont été de grande portée dans le maintien d'une capacité d'agir à marquer une cause mal enterrée et dont se sont emparées les élites politiques et qui restent à évaluer comme moyens de contestation, de formes de « contre-pouvoir » et de valorisation.

Ces « saintes icônes » écrit finement Michèle Bouix « qui s'imposent par leur possible naturalisation, parce qu'elles sont faciles à manipuler (langue, religion, histoire, territoire, traits culturels préexistant) ou plus difficilement (constitution, institutions

---

<sup>461</sup> Bourdieu P., 1980, « Quand le mort saisit le vif, », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 33, pp. 3-14

politiques) participent à des formes de reconnaissance sur la place publique, d'une différence culturelle qui articule tout à la fois mythes et *gesta*, tranches historiques de la différenciation cumulative, récits écrits et réécrits, langage d'un ailleurs toujours présent »<sup>462</sup>.

Dans la stratégie de « reconnaissance », temps de l'événement, impliquant des alliances et des solidarités, on décèle la volonté de ne pas céder à la banalisation, de consolider un « agir » du présent.

Dans ces revendications, la justice sociale<sup>463</sup> et l'injustice interminable occupent une place de choix, dessine aussi des îlots de résistance, des bastions territoriaux « de la cause » où les figures du politique sont relayées par des bastions culturels irréductible qui se fixe sur un lieu identifié comme un lieu de ténacités.

Cet îlot de résistance dérivant vers une essentialisation, nous l'avons, de façon stupéfiante, visionnée dans le village d'*Andjar* au Liban, non loin de Beyrouth lors d'une mission de terrain en novembre 2005. Il s'agit d'un îlot « ethniquement » homogène, auto administré par un parti politique arménien qui élit son maire et reposant sur une loi de résidence qui décrète une double filiation : politique et généalogique<sup>464</sup> avec des infrastructures propres. Cet îlot semble unique par les frontières imperméables qu'il a édifiées avec l'entourage pluriethnique et multiconfessionnel du Liban et lors de nos entretiens avec les cadres, nous avons été surpris par le degré d'utopie et d'héroïsation des discours nationaux. Mais il existe de multiples autres îlots, à Thessalonique par exemple, où les archives de la communauté sont soigneusement conservées dans la bibliothèque de l'Eglise, dans l'île Saint-Lazare aussi près de Venise, fief d'un patrimoine savant accumulé depuis des siècles par la congrégation des Catholiques arméniens, les pères *mekhitaristes*<sup>465</sup>. Autant d'îlots qui constituent des lieux de pèlerinage, des lieux de sédimentation mythico nationale qui constituent des lieux du rebondissement pour l'histoire nationale « en train de se faire ».

---

<sup>462</sup> Bouix M., 2004, « De la différence à la constitution d'un groupe minoritaire », *Minorités et construction nationale*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, p. 16.

<sup>463</sup> Honneth A., *op cit.*

<sup>464</sup> Il faut faire preuve d'être un descendant direct du *Musa Dagh* (la Montagne de Moïse), lieu de résistance héroïque contre l'anéantissement génocidaire.

<sup>465</sup> La Congrégation des Pères Mekhitaristes à Venise d'obédience catholique illustre un lieu savant (immense bibliothèque de manuscrits anciens). Cette Congrégation organise de nos jours des séminaires et une Université d'été.

La nation en tant que « communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » selon Benedict Anderson<sup>466</sup> puise sa raison d'être dans ce qu'Hobsbawm signifie : « Elle naît du besoin de combler le vide affectif laissé par la disparition, la désintégration ou encore par l'indisponibilité des communautés humaines et des réseaux réels<sup>467</sup> » .

Les aspects culturels traduisent une ancienne existence et la référence à la tradition confère au passé une sorte d'autorité transcendante<sup>468</sup>. Dans ce registre, nous sommes convaincus de l'existence d'un « présent historique » ainsi que l'a décrit Alban Bensa. Il n'enlève en rien la dimension stratégique du présent<sup>469</sup> mais favorise des mécanismes d'appropriation de nouvelles places faisant éclater les cohérences et les effets d'homogénéité où le « passé devient un présent d'autrefois » c'est à dire un système de contextes qui ne cessent de jouer les uns par rapport aux autres<sup>470</sup>.

Ce processus peut concerner d'autres groupements minoritaires. On pense à « la construction nationale palestinienne entre vie diasporique et formation de l'Etat<sup>471</sup> » qui appuie la thèse d'une phénoménologie des imaginaires nationaux, la mise en scène des interruptions, des blancs de l'histoire, des dénis de la violence des Etats. On y construit, invente d'autres possibilités d'identification à la continuité.

Les identités nationales constamment en mouvement se ressaissent d'anciennes conditions historiques pour accentuer leurs particularismes et sont influencées en même temps par des forces centrifuges. Les ensembles nationaux sont travaillés par des mouvements qui les dépassent (la mondialisation économique et la diffusion hégémonique d'une culture standard américanisée), par des modèles de la distinction nationale, de la démocratie égalitaire, forme idéale de la vie en société, par

---

<sup>466</sup> Anderson B., 1996, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Ed. La Découverte, Paris, p. 19.

<sup>467</sup> Hobsbawm E., 1992, *Nations et nationalismes*, Ed. Gallimard, Paris, p. 63.

<sup>468</sup> Candau J., 1998, *Mémoire et identité*, PUF, sociologie d'aujourd'hui, Paris, p. 117.

<sup>469</sup> Bensa A., 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, pp. 37-70.

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>471</sup> Intervention au colloque de l'ISMM (Institut sur l'Islam et le Monde Musulman) dans le cadre du Programme « La construction nationale palestinienne entre vie diasporique et formation de l'Etat », 26-27 janvier 2007.

l'universalisation de certains principes (droits de l'homme), de la souveraineté et de la légitimité politique<sup>472</sup>.

L'intérêt du cas sur lequel nous nous sommes penchée, consiste en un extraordinaire chassé-croisé de temporalités historiques. L'identité nationale fabrique des rhétoriques singulières, mêlant encore dans l'histoire contemporaine des références à la communauté ethnique, à la communauté religieuse, à la minorité nationale plus ou moins représentée selon les politiques des Etats récepteurs, à la notion de peuple (*Joghovourt*), à l'expérience d'une éphémère et ancienne souveraineté nationale, à la soviétisation et à la fin de la soviétisation et à la dispersion dans le monde oriental et occidental.

Nous sommes confrontés à une histoire nationale chaotique nécessitant d'explorer le contenu sémantique d'une terminologie relative au lien collectif variant au fil des ruptures. En supposant que le cataclysme de 1915 ait été le point de départ d'un délitement des références communes, l'historiographie à la veille de la Catastrophe, nous offre elle aussi, une vision écartelée de ces références où s'entrechoquent les concepts d'Etat, de nation, de minorité religieuse, de territoire historique, etc. A tel point que l'on se demande si cette écriture de l'histoire qui raconte des dominations étrangères et des invasions incessantes, des persécutions religieuses, économiques ou sociales, des migrations constantes dès le XI<sup>e</sup> siècle, ne s'édifie pas comme un fantasme des élites où s'unifieraient différentes étapes « nationales » bien étudiées par Eric Hobsbawm<sup>473</sup> entre « principe des nationalités » du XIX<sup>e</sup>, « protonationalisme populaire » connotant un sentiment populaire de patriotisme national et « nationalisme politique ».

La notion de « nation » arménienne (*azk*) répandue dans le discours des leaders et dans la littérature est difficile à définir avec précision. Avant l'Indépendance de 1991, elle ne coïncidait du reste jamais avec la désignation des frontières politiques, puisque « la complexité de la question arménienne réside dans vingt-cinq siècles d'histoires où l'Arménie n'a jamais connu de forme étatique stable »<sup>474</sup>. La représentation d'une nation morcelée, séparée reste très prégnante et s'appuie sur une histoire politique liée aux tutelles d'Empires.

---

<sup>472</sup> Ces réflexions ont été développées dans l'ouvrage suivant : Dieckhoff A., 2000, *La nation dans tous ses Etats. Les identités nationales en mouvement*, Flammarion.

<sup>473</sup> Eric Hobsbawm, 1997, *Nations et nationalismes*, Gallimard, pp. 62-63.

<sup>474</sup> Ter Minassian A., 1983, *La Question arménienne*, Parenthèses.

Tout comme la diaspora juive, il n'est pas possible de déduire des logiques inductives dans le passage d'une étape à l'autre de la conscience nationale et du projet politique qui pourrait s'en dégager. Nous pouvons tout au plus rendre compte des variations turbulentes d'un sentiment national.

Les rhétoriques nationales ont envahi d'innombrables supports écrits chez les intellectuels et les littérateurs que nous avons complétés par des fragments récupérés dans les discours des élites historiennes et chez les acteurs de toutes sortes en Arménie, chez les militants de la diaspora dont l'engagement est structurellement lié à la résurgence du « collectif »<sup>475</sup>.

Ce sentiment d'injustice habite l'art des créateurs d'identités celui aussi des littérateurs<sup>476</sup> : il se repère sous forme d'une plainte transformée en louange nationale ou en un chant révolutionnaire, poème transmis de génération en génération<sup>477</sup>, surgissant au cours d'une fête de « l'entre-soi » dans les lieux de la cause et de la nostalgie nationale qui, en diaspora, sont innombrables.

Nous restons en quête d'instruments conceptuels qui nous permettraient d'élaborer une anthropologie de la violence moderne qui croise en même temps une anthropologie de la nation et une anthropologie de l'exil.

---

<sup>475</sup> En France, les militants élargissent le terrain de la contestation en critiquant l'insuffisance des partis traditionnels à produire une conjugaison efficace et riche entre les traditions politiques arméniennes, la réalité politique française et les cultures minoritaires qui font irruption dans la culture française. L'on assiste à des formulations géopolitiques mentionnées dans une nouvelle presse, conduisant à reconsidérer l'espace de la grande dispersion dans le rapport entre centre et périphérie et dans un surgissement de la reconquête. Dès 1975, une presse en langue française de courte durée surgira et qui dans une perspective anti-impérialiste défendra la réunification des territoires et l'Indépendance de l'Arménie suite aux actions terroristes de l'ASALA (Armée secrète arménienne pour la libération de l'Arménie).

<sup>476</sup> On se reportera à l'article de Michel Giraud. Giraud M., 1997, « La créolité, une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'études africaines*, N°148, vol XXXVII, pp. 796-797.

<sup>477</sup> Voir le magnifique poème-chant de Yeriché Tcharentz (1897\_1937) *ess im anouch hayastani* (ma douce Arménie) qui s'est déposé dans un répertoire de la louange et de la complainte formant avec d'autres chants entendus une sorte de patrimoine de résonances du sentiment national. Nombreuses personnes de la diaspora possèdent un *erkaran* (livre de chants) composé de chants patriotiques.



## 6. ANTHROPOLOGIE NARRATIVE

Le grand privilège de l'identité narrative dans sa dimension individuelle et collective consiste à dévoiler des opérations d'encodage des temporalités et des registres, des *habitus* politiques au sens d'un ensemble de « schèmes de perception »<sup>478</sup>.

Les énonciations de la mémoire permettent de cerner des niveaux de sens disjoints mais que les constructions narratives font fonctionner ensemble. Le mouvement de la mémoire est un processus hautement combinatoire qui nous prive de la tentation d'examiner les dynamiques identitaires comme des preuves d'affiliation et de les enfermer dans de quelconques catégories.

Car, il s'agit d'un mouvement prenant du relief dans un phénomène d'associations et dans des connexions rétablies entre le passé et le présent, entre la mémoire longue et la mémoire en train de se reconstruire, entre des causes et des attentes.

Il nous paraît secondaire en ce sens de dénouer cette complexité en dressant des typologies de mémoire, afin de discerner des registres de la mémoire historique, de la mémoire de l'expérience, de la mémoire interpellative et de la mémoire officielle<sup>479</sup>.

Nous devons souligner le va et vient constant entre des histoires imaginées, magnifiées, fantasmées et des pratiques sociales concrètes venant alimenter des représentations, extirper des signifiants identitaires des mémoires alors que parfois elles souhaiteraient « oublier ».

### 6.1. Les écritures de la restauration.

La traversée sémiotique de textes sur l'errance, cheminement créateur ouvrant vers d'autres perspectives et évoquée en début de ce mémoire a autorisé un mouvement vers la polysémie. Elle m'a permise par la suite de revenir de façon plus distanciée sur des écrits plus localisés concernant la « question arménienne » et ses non-dits

---

<sup>478</sup> Bourdieu P., 1979, *La distinction, Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, pp. 189-204.

<sup>479</sup> Chivallon C., 2002, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française*, XXXXII, 4, pp. 601-612.

(essentiellement historiques mais aussi littéraires, philosophiques et psychanalytiques) dans l'ouverture panoramique d'une pratique textuelle des « enjeux de mémoire ».

Les textes variés qui circulent essentiellement entre des chercheurs endogènes se distribuent dans une grande variété de thèmes : écritures sur la condition minoritaire, sur la survivance, sur la mémoire collective, sur l'intégration, sur la question nationale etc. Ce corpus singulier témoigne de l'existence sociale d'une dimension patrimoniale et politique de la restauration et de la reconstitution. Nous considérons ces écrits comme des pratiques sociales à part entière qui constituent une étape de la pensée de la désappartenance et de la diaspora. Ils s'édifient autour « du devoir de mémoire » dont les exigences morales ont précédé « la méditation compréhensive »<sup>480</sup> du génocide.

Mes premiers tâtonnements (Hovanessian, 1998)<sup>481</sup> proposait en aperçu des écrits disparates de la catastrophe qui connaissent depuis quelques décennies une inflation qui se poursuit de nos jours<sup>482</sup>. Nous proposons de rendre compte d'une pratique textuelle formée d'écrits se distribuant sur un spectre assez large. J'expliquais que cette écriture du génocide se revendiquait à la fois comme traduction et comme invention à partir d'une explosion de référentiels. En ce sens on ne pouvait prétendre à une écriture de la continuité mais à une écriture qui convoquait "un rapport à l'étrangeté" d'un événement, hors du sens commun et né d'un morcellement violent.

La préoccupation des auteurs était d'attirer l'attention sur cette inconcevable violence.

### **6.1.1. L'écriture du droit à la mémoire : entre textes savants et politiques**

Il faut revisiter les contextes politiques de ces articles<sup>483</sup> liés à la défense des minorités. Le nouvel engouement pour une population peu explorée favorisait la mobilisation de

---

<sup>480</sup> Expression de Philippe Bouchereau, *op. cit.*

<sup>481</sup> Hovanessian M., 1998, "L'écriture du génocide des Arméniens : un texte à plusieurs voix", Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie, *Journal des Anthropologues*, n°75, pp. 63-84.

<sup>482</sup> Cette recrudescence d'« écrits arméniens » a donné lieu à la création d'une collection « Diasporales » aux Editions Parenthèses en France. Ce phénomène s'est accéléré au moment de l'Année de l'Arménie en France (2007).

<sup>483</sup> Nous retiendrons la sollicitation de Madeleine Rébérioux pour une contribution : Hovanessian M., « L'identité arménienne en France : Une mémoire en quête de continuité », *Après-demain-Journal mensuel de Documentation Politique* - n°348, novembre 1992, pp. 36-40, un texte sur la langue - "L'Arménien, langue rescapée d'un génocide", en collaboration avec S. Andezian, in *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, tome 2 in Geneviève Vermès (dir.), L'Harmattan, Paris, 1988, p.

stéréotypes dans le but d'en dresser rapidement les grands traits. Les chercheurs engagés dans les études arméniennes superposaient l'obsession de la restauration avec le travail scientifique. Ils s'inscrivaient dans une idéologie du droit à la mémoire concernant les Arméniens en France<sup>484</sup> qui se définissait par un « réveil à l'arménité ».

L'usage de stéréotypes répond parfois à une demande sociale de réhabilitation et le chercheur fraîchement débarqué peut céder aux injonctions de réparation induites par le long silence de la recherche sur une population rendue invisible.

Ce dernier aspect mérite que l'on s'attarde sur la figure de « l'intellectuel organique » définie par Gramsci. « Un des traits caractéristiques les plus importants de chaque groupe qui cherche à atteindre le pouvoir est la lutte qu'il mène pour assimiler et conquérir « idéologiquement » les intellectuels traditionnels, assimilation et conquête qui sont d'autant plus rapides et efficaces que ce groupe élabore en même temps, ses intellectuels organiques »<sup>485</sup>.

Gramsci définit les intellectuels organiques par le rôle qu'ils jouent au sein de la société : « cette fonction est toujours, plus ou moins consciemment une fonction de «direction» technique et politique exercée par un groupe dans le but d'apporter homogénéité et conscience de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais également dans le domaine social et politique».

Effectivement, quelques intellectuels en France se sont investis de la tâche d'établir des passerelles entre le monde scientifique et la société civile pour diffuser une pensée sur un devenir minoritaire. Les « intellectuels organiques » de telle ou telle migration sont constamment sur le fil du rasoir, confrontés à des paradoxes et des complexités : revenir sur des réalités interdites d'Histoire produit des formes d'engagement du côté du chercheur qui peuvent être manipulées dans le but de le convertir, de l'asservir insidieusement à « la culture » dominante qu'il dénonce.

---

60-88 et d'autres initiatives portées par l'historien des migrations Emile Temime et qui a joué un rôle très important dans cette aventure.

<sup>484</sup> Ter Minassian A., 1983, *La Question arménienne*, Editions Parenthèses. Ter Minassian A., Les Arméniens en France, *Les Temps Modernes*, juillet-août-septembre 1988, pp. 189-234.

<sup>485</sup> Gramsci dans le texte, *op. cit.*, p 604.

Il existe des intellectuels qui se sont situés dans le droit chemin d'un processus historique très concret de formation des élites intellectuelles et politiques surtout au XIX<sup>e</sup> siècle pour renverser les termes de l'oppression.

Cette tradition des intellectuels organiques se poursuit de nos jours. Le militantisme d'Anahide Ter Minassian en France, historienne et auteur de nombreux ouvrages sur la « question arménienne » mérite d'être signalé. Cette femme de gauche qui a épousé d'autres combats dans le milieu intellectuel français a mené une lutte politique sur le « cas arménien ». Elle a décrit une minorité « extraterritoriale », une « culture politique de l'aliénation », « une attitude de déférence et de sujétion doublée de passivité et d'amertume », « en raison d'aucun apprentissage civique collectif »<sup>486</sup> et n'hésitait pas à dénoncer le silence fait autour de la « cause arménienne » à l'époque de l'exaltation des cultures minoritaires dans des cercles de fraternité minoritaire<sup>487</sup>.

Mon parcours a été influencé par l'activisme de cette historienne qui était à un moment de son parcours notoirement connue par son affiliation au Parti *Dachnak*. Anahide Ter Minassian signalait l'importance, aux côtés des textes savants, de textes de réaction élaborés et soutenus par des amitiés avec « des hommes de gauche » (Pierre Vidal-Naquet, Richard Marienstras et d'autres figures intellectuelles).

Ces alliances se concrétisaient dans une défense des droits minoritaires élargie à d'autres communautés.

Ma sensibilité politique s'accordait avec ce militantisme mais, par la suite, ma trajectoire a bifurqué en raison d'une attirance plus grande sur les questions symboliques qui me rapprochaient des psychanalystes et qui intervenaient sur le deuil interminable en raison des ravages du déni.

En 1993, dans le même temps que mon intégration au CNRS en sociologie des religions, la création de la *Revue du Monde Arménien moderne et contemporain* à Paris se proposait d'être le miroir du « renouveau des études arméniennes en France ». Nous avons participé à ce moment fondateur qui correspondait à l'émergence d'une « intellectualité » sur fond de réhabilitation qui se « traduit depuis une décennie par

---

<sup>486</sup> Ter Minassian A., *La Question arménienne*, op. cit., p. 22.

<sup>487</sup> Mentionnons le cercle Gaston Crémieux. À la demande de Richard Marienstras, j'avais rédigé un court texte relatif à la proposition de loi de mai 1998 par l'Assemblée nationale, analysant les conséquences de la reconnaissance publique par la France du génocide de 1915. Hovanessian M., "La réparation symbolique et la reconnaissance du génocide arménien" *Diasporiques*, Les Cahiers du Cercle Gaston-Crémieux, juillet 1998.

l'accroissement du nombre d'universitaires et de chercheurs qui s'y consacrent et l'élargissement de l'éventail des champs disciplinaires relevant de leur compétence »<sup>488</sup>. La perspective interdisciplinaire de la revue (sociologie, anthropologie, linguistique, musicologie, psychanalyse, etc.) propose de situer ces productions « au-delà de l'histoire, de la philologie et de l'orientalisme qui ont donné leurs lettres de noblesse aux études arméniennes en France au début du siècle » et de considérer enfin comme légitime les études sur les périodes postérieures au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>489</sup>.

Il faut saisir l'importance de cette initiative qui considérait enfin la réalité de la dispersion contemporaine comme l'une des composantes d'un corps social et national, alors que pendant longtemps les études sur l'identité en diaspora étaient synonymes d'abandon des luttes nationales et de manquement à la tradition d'une « arménophilie savante » en France.

Ces nouveaux supports redessinaient une nouvelle cartographie de l'appartenance, modifiaient le rapport à la tradition orientaliste des récits de voyage attestant d'une civilisation arménienne immuable.

D'un point de vue institutionnel, ces écritures du droit à la mémoire n'ont pas suscité des stratégies de collecte à la hauteur de l'Institut Zoryan à Boston puis à Cambridge (1982), qui représente la plus ancienne initiative de ce genre, amorcée dans les années 1970, grâce aux efforts de certains intellectuels qui ont noué des liens avec les Universités et les institutions académiques<sup>490</sup>.

En France, quelques organisations associatives et centres patrimoniaux ont nouvellement entrepris un tel travail mais qui n'a pas cette envergure. Contrairement aux Etats-Unis, le terrain du répertoire culturel a peut-être moins profité des effets émergents des groupes politiques minoritaires puissants nouant des liens avec les élites de la majorité et qui sont distingués des actions des minorités faibles, déviantes et

---

<sup>488</sup> *Revue du Monde Arménien moderne et contemporain*, tome 1, 1994, Société des Etudes Arméniennes, Paris, p. 7.

<sup>489</sup> *Ibid*, p. 7. Cette revue se propose de compléter la seule revue scientifique en langue française à Paris qui a été fondée par E. Benveniste et qui traite uniquement des périodes antérieures au XIX<sup>e</sup>.

<sup>490</sup> L'Institut Zoryan recense quelques 700 histoires orales des survivants collectées aux Etats-Unis, Canada, Liban et Arménie, organise des conférences, des séminaires, possède une collection éditoriale et réunit un fonds d'archives important (archives des missionnaires, des gouvernements des diplomates, de la correspondance militaire, etc.). L'Institut soutient la revue *Diaspora, A Journal of Transnational Studies* dirigée par Khatchig Tololyan qui a vu le jour en 1991.

illégitimes<sup>491</sup>. En France, les catégories minoritaires étaient moins rigides et la force du *lobbying* moins puissant malgré des stratégies électorales évidentes dans les lieux du regroupement.

Notre proximité anthropologique avec le groupe étudié a suscité des efforts constants pour échapper à la dérive et à l'idéalisation vers laquelle tout « écrivain d'une minorité » peut aboutir. Nous approuvons le point de vue de Froja Péjoska<sup>492</sup> : « Il faut bien reconnaître que toutes les littératures de minorités sont menacées par le danger latent du pathétique et de la grandiloquence » surtout lorsqu'il s'agit de traduire du déni « car l'auteur doit prouver qu'il n'a pas trahi et qu'il ne trahit pas, qu'il ne participe pas à la négation. Ecrire c'est donc avant tout, écrire contre la négation. L'écriture sur l'impensé est l'écriture de l'authentification ».

La référence au couperet de 1915 suscitera des espaces d'écriture qui croisent une historiographie nationale et une historiographie de la survivance. Il nous apparaît d'une grande importance de poursuivre l'étude des continuités et des discontinuités d'une littérature nationale sur un temps long afin de repérer comment les figures historiques mythiques, les symboles collectifs sont ré-actualisés aussi bien en diaspora, qu'en Arménie, car « ces symboles permettent non seulement d'affermir la continuité de l'histoire nationale mais d'en influencer le cours »<sup>493</sup>.

Rester vigilant sur l'idéalisation ne signifie pas faire l'impasse sur la subjectivation. C'est l'enjeu de traduction qui est ici souligné, où guette la célébration du groupe pour transformer l'écrit en rituel, en testament, comme unique moyen de le faire remarquer, conduite entretenue par l'idée de cumul où plus il y a d'écrits de ce type, plus l'on « se rend visible ».

---

<sup>491</sup> Voir en ce sens Hall S., 2007, *Identités et cultures, Politiques des cultural studies*, Paris, Editions Amsterdam, p. 127.

<sup>492</sup> Péjoska F., « L'écriture comme cénotaphe. À propos de Danilo Kis », *l'Histoire trouée*, sous la dir de Catherine Coquio, *op. cit.*, pp. 509-534.

<sup>493</sup> Espagne M., 1994, « Qu'est-ce qu'une littérature nationale », *Philologiques III*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, p. 62.

## 6.2. Le travail de subjectivation

### 6.2.1. Les mémoires et les temps du récit : la transmission

Mon net penchant à la technique des récits de vie, à cet exercice de la parole, est lié à ma pratique d'ethnologue qui a toujours considéré que le parti pris d'introduire de la sensibilité pour saisir le fait de culture, nous dessaisissait de toute possibilité d'en « faire un objet d'étude » hors d'atteinte du sujet. Nous l'avons dit à propos de Péro ; c'est dans le vacillement que l'on perçoit les cicatrices. Stimuler le plus possible des situations du « raconter moi votre vie » se justifie par l'importance accordée aux identifications opérés par le sujet, à la subjectivité (du latin *subjectivus* : qui relève du sujet). Cette inclination vers le récit du vécu n'exclut absolument pas la dimension sociale qui qu'organise aussi la subjectivité. Au contraire, dans ce travail nous avons examiné une condition d'exilé portée par des thèmes sociaux.

La validité méthodologique des récits de vie dans les processus de recherche a été pour bon nombre de sociologues comme Daniel Bertaux par exemple<sup>494</sup>, l'occasion de progresser simultanément dans la connaissance des biographies et dans celles des rapports sociaux au sein desquelles elles s'étaient inscrites. Mieux encore, la connaissance du mouvement des vies (de leurs trajectoires sociales) devait s'accompagner de la connaissance du mouvement d'ensemble (historique) des rapports sociaux où elles avaient lieu et qui leur avait donné leurs formes. Le sociologue précise qu'il ne s'agit pas de tomber dans une perspective psychologisante. Il s'inspire des travaux de l'Ecole de Chicago, qui dans l'entre-deux-guerres, utilisent cette approche pour aborder de nombreux thèmes comme la délinquance, la pauvreté, la vie de quartier.

L'utilisation des récits de vie contribue à circonscrire une anthropologie des dominés<sup>495</sup> et cette technique doit se croiser avec d'autres sources d'information. Si Bertaux préconise de ne pas se contenter de ces seuls matériaux subjectifs, c'est parce que son objet de recherches l'invite à repérer d'autres sources d'information.

---

<sup>494</sup> Bertaux D., Bertaux-Wiame I., 1980, *Une enquête sur la boulangerie artisanale*, Rapport au CORDES (Commissariat au plan). Bertaux D., « Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche », *Sociétés*, n°18, mai 1988. Bertaux D., 2006, *L'enquête et ses méthodes, le récit de vie*, Paris, Armand Colin.

<sup>495</sup> Daniel Bertaux évoque pour illustrer cette « anthropologie des dominés », une œuvre qu'il juge incomparable pour la traduction des rapports dominants et dominés dans les récits de vie : Lewis O., (1961).

Cette précision méthodologique nous invite à revenir sur un grand classique de la sociologie autobiographique traduit de l'américain et préfacé par Pierre Tripier « Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant »<sup>496</sup> qui met l'accent sur « une sociologie pragmatique » et l'importance du commentaire sociologique. Selon Pierre Tripier, « cette sociologie pragmatique se caractérise par trois principes : une sociologie de la praxis, la découverte de réalités cachées par l'établissement de régularités déjà reconnues, et enfin par la dynamique temporelle des situations »<sup>497</sup>. Les auteurs livrent à travers un échange de lettres et leur autobiographie un « mouvement des migrants » dans un ton narratif sans « trame dramatique très forte », assez monotone, et qui grâce au commentaire sociologique, précise Pierre Tripier, « permet de percevoir l'histoire en marche à travers le prisme d'un itinéraire individuel »<sup>498</sup>, de mêler « le subjectif et l'objectif dans une analyse déictique : elle montre la réalité du doigt »<sup>499</sup>.

Nous aussi, nous avons préféré montrer que démontrer.

Nous avons travaillé le récit de vie dans l'optique du témoignage de plus en plus requise dans l'écriture de l'histoire à l'endroit de l'humain et de sa destructivité politique (Dulong, 1998). L'intraduisible que nous avons exploré sous le concept de « désappartenance » à entendre dans une impossibilité de toute subjectivation, d'une confiscation de cet espace de la subjectivation en tant qu'espace de réélaboration « d'une parole nouée à un corps »<sup>500</sup>. espace qui dépasse les enjeux de l'acculturation et introduit les méfaits de la « déculturation » dans une modernité envahie par une généralisation des transgressions et de dépassement des limites<sup>501</sup>.

---

<sup>496</sup> Thomas W. I., Znaniecki F., 1998, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*,. Préface de Pierre Tripier, Une sociologie pragmatique, Nathan.

<sup>497</sup> Tripier P., *op. cit.*, p. 13.

<sup>498</sup> Tripier P., *op. cit.*, p. 30.

<sup>499</sup> Tripier P., *op. cit.*, p. 25.

<sup>500</sup> Hélène Piralien « Rupture généalogique et identité perdue », *L'Histoire trouée*, *op. cit.*, p. 348. Hélène Piralien, psychanalyste est une personne que nous connaissons depuis les années 1988. Ces travaux sur *Génocide et transmission* sont intéressants. Toutefois, nous regrettons vivement que les travaux des anthropologues qui nourrissent la réflexion analytique ne soient pas mentionnés.

<sup>501</sup> Des participations régulières à des colloques organisés entre anthropologues et psychanalystes notamment par l'association A.R.A.P.S (Association rencontres anthropologie psychanalyse et recherches sur les processus de socialisation) dès la fin des années 1990 ont permis de nous interroger sur les violences modernes dans ces processus du délitement du sens, de revoir le « pacte du silence » sur le sens des événements. Audisio M., 1999, « Transgressions et Ruptures. Violence des alliances », *PTAH, Psychanalyse-Traversées-Anthropologie-Histoire*, 11/12, pp. 21-30.



Acte éthique plus que transfert d'information, le témoignage est un « récit certifié par la présence à l'événement raconté, qui suppose la présence d'un tiers et d'un lien social où la certification biographique équivaut à un engagement de vie qui transforme la personne en « mémoire vivante »<sup>502</sup>.

L'exil et le sentiment d'appartenance suscitent une définition de la situation de tel être humain à tel moment de son existence. Il faut donc emprunter le détour de son intériorité et en cela la correspondance privée, le récit autobiographique se révéleront des instruments irremplaçables. Le recueil des récits est une gymnastique très difficile demandant en premier lieu du côté de l'interprète, une oreille attentive à ces discours, soumis ensuite à la retranscription, une grande disponibilité psychique. En effet, comme le précise Barthes<sup>503</sup> « on ne peut douter que le récit soit une hiérarchie d'instances. Comprendre un récit, ce n'est pas seulement suivre le dévidement de l'histoire, c'est aussi y reconnaître des "étages", projeter les enchaînements horizontaux du "fil" narratif sur un axe implicitement vertical ; lire (écouter) un récit, ce n'est pas seulement passer d'un mot à l'autre, c'est aussi passer d'un niveau à l'autre. L'ensemble horizontal des relations narratives explique -t-il doit, pour être efficace, se diriger aussi "verticalement" : le sens<sup>504</sup> n'est pas au bout du récit, il le traverse ».

Soulignons les glissements continuels de l'individuel au collectif et leurs dépendances : « Il y a chez le sujet qui raconte la dépossession un travail à l'œuvre d'une nouvelle négociation de sa présence au monde qui prend d'autant plus de temps qu'en racontant le sujet établit des frontières entre lui-même et les autres... Le témoin, en effet, fait plus que raconter : il désigne la trace qu'il est dans son travail d'appropriation d'une conscience du passé »<sup>505</sup>.

Renaud Dulong nous livre une conception précieuse de la notion de destin émergeant du « raconter » et "philosophiquement peu exploitée" selon lui. Elle convient pour *"conceptualiser cette dimension de l'institution du témoignage, entrelacs du registre*

---

<sup>502</sup> Dulong R., *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation*, éd. de l'EHESS, 1998, pp. 11-15.

<sup>503</sup> Barthes R., 1977, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Roland Barthes*, Kayser W., Booth W.C., Hamon Ph., (ed.), Points, Editions du Seuil, p. 15.

<sup>504</sup> Selon Roland Barthes, l'articulation ou segmentation qui produit des unités (c'est la forme au sens des linguistes), l'intégration qui recueille ces unités dans des unités d'un rang supérieur c'est le sens, *op. cit.*, p. 45.

<sup>505</sup> Hovanessian M., 2001, « Récits de vie et mémoire(s) de l'exil », *Revue du monde arménien* tome 6, Société des études arméniennes, Paris, p. 87.

*personnel et de la réflexion sur l'histoire qui, déplaçant les questions par rapport à leur foyer subjectif, déploie autrement la problématique du témoignage : l'idée de destin est indissociable de l'idée d'appel*<sup>506</sup>.

Dans le cas arménien, le destin fait écho à « cet impensé généalogique » décrit par quelques psychanalystes au sujet de la destruction par le génocide qui a dissocié le sens d'une histoire individuelle dans sa référence à une histoire collective. La valeur heuristique du témoignage et de l'histoire orale constituent des outils précieux pour l'analyse de la problématique "génocide et transmission" dans le roman familial. Nous éprouvons la notion de roman familial<sup>507</sup> autour de la reprise d'histoires rétrospectives du père et de la mère, voire des grands-parents, d'un sujet qui en se racontant reconsidère l'imaginaire de sa famille et invente son propre roman à partir du roman des proches. Processus d'idéalisation qui, en psychanalyse se comprend dans un processus de séparation, plus ou moins actif selon les cas afin de se dé-faire des images prégnantes, d'adoucir un imaginaire de la haine, de réaménager l'histoire afin qu'elle devienne supportable, plus aimable.

De l'horreur aux récits de la fuite, du camouflage à l'errance, on voit bien se dessiner une écriture du voyage intérieur offrant la possibilité de s'affirmer comme sujet d'une histoire.

Les histoires racontées, fantasmées, transmises par les « autres » forment une toile, un arrière-fond sur lequel l'individu inscrira son propre « capital » identitaire élaboré dans le recoupement de trajectoires exilées. Nous avons multiplié le recueil des histoires de vie auprès d'adultes nés en France pour la plupart dans l'entre-deux-guerres, dont certains de leurs parents ont été des orphelins. Toutefois, il n'est pas question de réduire la condition de survivance au statut des orphelins.

Pour en revenir au dispositif qui s'est mis en place, précisons d'un point de vue méthodologique qu'il s'est construit à travers une relation de confiance qui s'est solidifiée une fois encore grâce au temps<sup>508</sup>, permettant de nouer et de dénouer des identifications.

---

<sup>506</sup> Dulong R., *op. cit.*, p. 95.

<sup>507</sup> La notion de « roman familial » est une « expression créée par Sigmund Freud et Otto Rank pour désigner la manière dont un sujet modifie ses liens généalogiques en s'inventant par un récit ou un fantasme, une autre famille que la sienne ». Dictionnaire de la psychanalyse, *op.cit.*, p.915.

<sup>508</sup> Cette entreprise de restitution s'est déroulée pendant plus de quatre années.

Un projet collectif s'est solidifié consistant à "faire du lien" entre ces polyphonies narratives, travaillées dans la perspective d'une confrontation du "dit" d'un seul à la discussion de plusieurs, où chaque énoncé pris dans un réseau d'énoncés était stimulé, façonné par le regard des autres.

Le collectif ne désigne pas la somme de témoignages individuels. Il se conçoit comme un ensemble d'interactions où la prise de parole de chaque sujet contribuait dans le même temps à le repositionner dans un collectif réinventé, lui permettant d'évaluer les enjeux d'une telle ré-insertion.

Les témoignages que nous avons recueillis de survivants de 1915<sup>509</sup> et de leurs enfants montrent toute l'importance du dire comme événement, assortie du plaisir du dire, comme si chaque occasion était teintée de révélation unique en ce qu'elle apportait une pierre à l'édifice.

Il y a, nous l'avions déjà constaté au moment de l'élaboration du *Lien communautaire*, une grande demande de se raconter chez les Arméniens. Ce « dire » a fonctionné dans le collectif organisé, comme une exposition à l'Autre, « mise à nu » susceptible d'être réceptionné, dans le plaisir de la découverte risquée de soi, dans la sincérité, dans la rupture de l'intériorité et l'abandon de tout abri, dans l'exposition au traumatisme, dans la vulnérabilité. « *Le Dire découvre, au-delà de la nudité, ce qu'il peut y avoir de dissimulation sous l'exposition d'une peau mise à nu. Il est la respiration même de cette peau avant toute intention*<sup>510</sup>. Le plaisir ne fut pas uniquement de transmettre un message, il se mesurait dans la mise en scène d'une parole habitée d'une grande fonction d'échange, entre donateur et bénéficiaire où l'on pouvait appréhender le récit comme moment de mise en connexion.

Mais cette constatation n'abolit pas pour autant l'espérance selon laquelle le témoignage « en touchant l'Autre » peut prétendre à une reconstitution de soi-même. Il accompagne un mouvement d'approche d'une réalité dans sa matérialité, y compris celle de rejoindre un ordre de la filiation. « *Défaire sans relâche le non-sens instauré*

---

<sup>509</sup> Quelques témoins directs, décédés aujourd'hui rapportent leurs expériences dans notre ouvrage, *Le lien communautaire*, op. cit.

<sup>510</sup> Levinas E., 1978, « Le Dire comme exposition à l'Autre » in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll « Biblio. Essais » pp. 81-90.

*par la terreur, c'est en cela que consiste le travail de la parole, et avant tout de la parole testimoniale »*<sup>511</sup>.

Dans les témoignages recueillis, tout ou presque s'est joué dans la réappartenance de soi et d'une présence au monde re-négociée et circonscrite par les limites de l'univers du récit en train de se dérouler. Les chaînes de mots articulés, s'exposant dans un espace mi-privé, mi-public venaient habiter de nouveau le corps réel et métaphorique, traversant des espaces et des temps où des corps fantômes, des corps victimes, des corps d'allégresse, rares toutefois, se devinaient en arrière-fond.

La méthode biographique des récits de vie m'a permis de poser les bases d'une "phénoménologie de la survivance", de la "nécessité pour le survivant d'une vie à rebours"<sup>512</sup>. Il existe une grande demande de se raconter et qui n'obéit pas aux logiques de la chronologie événementielle. Les motifs politiques, religieux, territoriaux, les commentaires sur le génocide apparaissent quelquefois, mais souvent en arrière-fond du récit. Un statut particulier est réservé néanmoins aux thèmes sociaux de l'exil comme « preuves » que ce qui a eu lieu a bien eu lieu. La dimension subjective de cette anthropologie narrative non seulement n'était pas un frein à notre entreprise mais était sollicitée afin d'analyser le *passage* de l'expérience traumatique<sup>513</sup> dont certains on dit que la caractéristique est précisément de ne pas pouvoir s'inscrire et s'élaborer dans l'espace intra-psychique, de rester en perpétuel défaut d'énoncé", et/ou "le sujet est confronté à un bloc imaginaire inconnu"<sup>514</sup>.

Nous ne prétendions pas exhumer le traumatisme du génocide, ni même doter la parole d'une fonction cathartique. On a décelé plutôt un désir de rétablir *le sens* d'une transmission intergénérationnelle que l'on a deviné sous le mouvement hésitant de réappropriation de sa propre place. Le concept de "ressouvenir"<sup>515</sup> semble approprié à la

---

<sup>511</sup> Waintrater R., 2003, *Sortir du génocide, Témoigner pour réapprendre à vivre*, Payot, p. 22.

<sup>512</sup> Altounian J., 2000, *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod.

<sup>513</sup> L'une de nos étudiantes dont nous avons dirigé le DEA a travaillé également sur cet aspect à propos des exilés chiliens. Fanny Jedlicki, « Les exilés chiliens et l'affaire Pinochet. Retour et transmission de la mémoire », *Cahiers de l'URMIS*, n°7, juin 2001, pp. 55-73.

<sup>514</sup> Kaës R., "Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire", *Violence d'Etat et psychanalyse, op.cit.*, pp. 169-201.

<sup>515</sup> Le concept de ressouvenir est utilisé par Philippe Bouchereau qui l'emprunte au philosophe Kierkegaard. Le ressouvenir doit être distingué du souvenir ou la souvenance, Philippe Bouchereau, 1999, "La désappartenance," in *L'Intranquille*, 4-5, Paris, pp. 165-211.

fulgurance de ces "moments de vérité" ne traduisant pas exactement le souvenir mais la reprise d'un ébranlement de la conscience.

Ces récits sont animés d'une reconquête, d'une capacité "à faire son histoire", d'une volonté de rationaliser une identité diffuse qui désoriente. À ce titre, ils nous éclairent sur l'élaboration du roman familial percé de « trous » et prenant des allures d'épopée .

Ces matériaux nous livrent des déliaisons, nous font "entendre" les ruptures à partir d'un travail de remontée de la mémoire qui laisse filtrer les éléments (la mémoire sélective) qui ont été déterminants pour le sujet. Nous abordons entre autres, les enjeux d'un découpage générationnel au sein de la collectivité du point de vue de la désappartenance et de la réinscription dans une lignée.

Ce travail collectif a été l'occasion de donner plus d'amplitude à mon propre travail analytique, à y vérifier l'importance de la dimension de l'écoute pour repérer dans le flot des paroles proférées, le ou les signifiants qui « tiennent » le récit.

Cette « aventure » ressemble sur bien des points à la scène de théâtre, à des scènes sociales de l'interaction éphémère dont le cadre disparaît en même temps que l'épuisement du temps imparti à l'action en train de se dérouler. Chacun donc regagnait son quotidien mais en précisant dans les séances suivantes les retentissements affectifs du travail, la dynamique de remémoration.

Le collectif ne fut pas une visée, surtout pas, mais une sorte de symptôme à domestiquer, à rendre aimable compte tenu du démantèlement violent dont il a été la cible. Et les enjeux se sont situés de ce côté : non pas reconstruire du collectif, « d'autant que la souffrance et le chagrin personnels ne coïncident pas toujours avec la souffrance et le chagrin collectifs <sup>516</sup> », mais reprendre le collectif, là, où il est apparu comme une masse conflictuelle, contraignante, aliénante, violente ou structurante .

Il apparaît vain de restituer une analyse de fragments de ces histoires de vie qui ne prennent sens que dans un mouvement d'ensemble, dans l'intérieur des pactes autobiographiques qui ont varié au fil de l'entreprise. Il s'agit de tordre ces faisceaux de récits tous ensemble et en même temps, en tenant compte de leur contexte d'énonciation et de production et réunis nous l'espérons en un ouvrage à paraître.

---

<sup>516</sup> Waintrater R., *op.cit.*, p. 235.

L'ensemble des thèmes ont jailli dans un ordre « construit par moi-même », bien entendu, mais cet agencement a essayé de respecter les formes saillantes de ces récits croisés, saillances à repérer à la fois dans les répétitions et les redondances de contenu d'un récit à l'autre, dans la signification des moments « d'arrêt », dans l'analyse des passages d'un champ mnémonique à l'autre. Nous avons collecté également un ensemble de documents iconographiques appartenant aux témoins qui viendront scander leurs propos. La distribution des thèmes a été délicate étant donné la richesse des matériaux. Une part importante de ce travail est consacrée également aux aspects méthodologiques.

Un même “ je ” recouvre plusieurs instances, multiplie des types d'énonciation, discours vivant et direct mais aussi discours rapportés, dialogues, textes écrits (journal intime ou correspondances), témoignages oraux enregistrés qui oscillent entre le récit-document et les interrogations identitaires où se déploient et se mêlent des univers subjectifs, des descriptions, des réflexions, des jugements.

Il serait très insuffisant de penser ce faisceau d'histoires orales comme des descriptions de “ vécus ” singuliers qui se sont additionnés. Car il s'agit d'une démarche complexe qui a impliqué une série d'opérations linguistiques, discursives, psychosociales, conscientes et inconscientes et l'on pourrait reprendre ces interrogations : qui parle dans un récit de vie et de qui parle-t-on ?<sup>517</sup> et à qui ? Il y a dans un récit, une pluralité de voix et d'instances énonciatrices, plusieurs niveaux de discours<sup>518</sup>.

Il nous paraît impossible et inutile de répartir ces histoires de vie à l'intérieur de schèmes conceptuels. En effet, le récit se déroule dans une fluidité associative et c'est le mouvement des frémissements qui nous intéresse bien plus que le découpage.

Les retranscriptions font alterner l'aveu, le récit autobiographique, la “ littérarité du témoignage ”, le récit-document sans compter des influences de différents types d'écrits, ceux des “ appareils officiels ” ainsi que le note Abastado<sup>519</sup>, comme les questionnaires, formulaires d'état civil, curriculum vitae, interrogatoires qui vont agir

---

<sup>517</sup> Chabrol C., 1983, “ Psycho-socio-sémiotique : récits de vie et sciences sociales ”, *Revue des sciences humaines*, 191, pp. 71-85.

<sup>518</sup> Gonseth M-O ; Maillard N., 1987, “ L'approche biographique en ethnologie. Points de vue critiques ”, *Histoires de vie, approche pluridisciplinaire, recherches et travaux*, Editions de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, p. 23.

<sup>519</sup> Abastado C., 1983, « “ Raconte ! raconte.. ” : les récits de vie comme objet sémiotique », Lille, *Revue des Sciences Humaines*, n°191, pp. 5-21.

dans la présentation de soi : “ Je suis née d’une famille arménienne qui est venue de Turquie en 1923. Mes parents sont venus en France... ”.

Le statut de la photo occupe également une fonction très particulière pour témoigner de la disparition des corps. Annick Asso a analysé une pièce de théâtre sur le génocide arménien ; elle montre les façons dont les survivants exhibent les photos de famille afin d’attester « qu’ils portent le corps des morts », que ces morts sont enclavés dans leurs corps<sup>520</sup>.

#### **6.2.1.1. La photo : spectrum et punctum**

Tout au long de ce tissage narratif est apparu un phénomène remarquable : les personnes engagées dans la mise en récit se sont emparées spontanément des photos de famille.

L’exposition des photos de famille de nos témoins dont certains ont eu l’envie de les sortir de la clandestinité a suscité un mouvement boule-de-neige qui a favorisé un plaisir collectif de chercher, de trier. Montrer sa panoplie de photos peut se comprendre dans une volonté de “ voir ” tout en singularisant un référent, dont le récit serait incapable de certifier malgré la restitution d’une nomination abondante.

Mais si la photo a authentifié la réalité introduisant une sorte de fascination générale pour ces “ corps qui ont existé et qui ont disparu ” elle a introduit également “ un arrêt sur image ” menaçant la déliaison du récit oral.

Parfois, les photos ont stimulé d’autres associations et devenaient prétexte à l’élaboration d’un autre récit, plus figé sur l’histoire des figures, de l’environnement, plus archéologiquement tournée sur un passé-monument. Et il a fallu bien des fois inciter le “ collectif ” à rompre avec cet engouffrement dans la photo, à réanimer les échanges sur “ soi ” et revenir de nos incursions photographiques hantées par le *spectrum* ainsi appelé par Barthes, en raison de la racine du mot qui conserve un

---

<sup>520</sup> Asso A., *Génocide et Théâtre. Les enjeux de la représentation du génocide au théâtre*. Mettre en scène le traumatisme dans *Une Bête sur la lune* de Richard Kalinoski, mise en scène d’Irina Brook, Université de Provence Aix-Marseille I Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Département de Lettres Modernes sous la direction de Marie-Claude Hubert. 2006.

rapport au spectacle et de “ *cette chose terrible dans bien des photographies, à savoir le retour du mort* ”<sup>521</sup> .

Mais le statut de la photo n’a pas eu la même fonction pour chacun des narrateurs. Pour certains, elle était bien un hors-texte d’importance secondaire par rapport “ au faire ” du récit, d’objet précieux mais néanmoins objet. Pour d’autres, elle ravivait le trouble, l’impossible deuil, le clivage entre absence et présence. Ce fut le cas de Sona dont toutes les traces photographiques et écrites de sa mère orpheline ravivaient encore plus l’énigme de son vivant, « flèches » écrit Barthes qui viennent nous percer et qu’il appelle “ *punctum* ”<sup>522</sup>: piqûre, petit trou et qui poigne et meurtrit.

Dans cet ordre d’idée, je ne puis m’empêcher d’évoquer cette photo document exposé au Centre du Patrimoine arménien de Valence qui me hante toujours, de ces enfants abandonnés sur les chemins de la déportation sur un banc, endormis ou morts nul le sait, dans l’enfer de toute façon, entre la vie et la mort.

***Girayr<sup>523</sup> : la photo hypertexte ou hypersignifiant. Fragment de son récit (2000)***

Il y a eu d’autres attributs de la photo, dans le récit de Girayr par exemple qu’il décodait comme un substitut du mot dans la chaîne signifiante : récit habité par son désir d’évoquer à tout prix un univers d’une cohésion, sans failles, ni fissures, un non « éprouvé » souffrant » un désir de rejoindre une histoire lisse qui glisse, banalisé.

Mot-photo, voilà ce qui me vient pour parler de son montage photographique, mot sans histoires, corps sans histoires, mot confiné, ligoté dans la référence absolue.

La photo du père n’est pas une parenthèse du récit mais a fonctionné comme un indice au même titre que ses énoncés lapidaires qui se targuent d’objectivisme, la croyance selon laquelle Girayr aurait saisi plus que tout autre une réalité objective. Tout son récit sera ponctué des modes d’acquisition des photos de ses grands-parents : parents de son père, figure imposante de la grand-mère. On reste surpris une fois encore, par une substitution des places qui s’opère dans l’ordre générationnel, comme si Girayr

---

<sup>521</sup> Barthes B., 1980, *La Chambre Claire. Note sur la photographie*, Paris, Seuil, p 795.

<sup>522</sup> *Ibid*, p. 809.

<sup>523</sup> Girayr est un homme à la retraite vivant à Issy-les-Moulineaux. Il nous a reçu à plusieurs reprises dans la maison familiale et plus exactement dans une pièce parsemée de symboles arméniens : cartes, objets hérités ou acquis lors de ses voyages, photos etc.



s'appropriait la place de son père :

“ Mon père avait toujours peur, la crainte de ceci, cela, la survie de ceci, cela. Il nous disait toujours ma seule richesse c'est vous. Mais il avait toujours peur qu'il arrive quelque chose. Il prend le bateau pour *Bolis* (Constantinople). A *Bolis*, il apprend la sculpture. J'ai toujours sa tête en plâtre (son moule). Il se retrouve à Athènes, on lui donne son passeport. Voilà la photocopie. Le 2 » juillet 1923 il arrive à Marseille. Voilà son passeport de la République arménienne ”

Girard montre la photo de ses grands-parents. Il a mal car sa grand-mère a été assassinée par les Turcs. Elle aurait eu le droit de vivre.

“ Cette photo, comment elle m'est parvenue ? Mon père a été séparé de ses parents à l'âge de onze ans ”, “ Comment la photo de la grand-mère lui est parvenue ” ? « C'est un mystère, car il a été séparé à l'âge de onze ans. Le 31 juillet il arrive à Marseille, puis à Castel Sarrazin. Cette photo lui est parvenue à Paris. Il est *Ourfatsi*, tous les *Ourfatsi* ont été dispersés . En France, il y a une association des *Ourfatsi* . Ils éditent un livre des *Ourfatsi* en 1948. Ce livre a été diffusé dans toute la diaspora même aux Etats-Unis et à Beyrouth ».

« Je me marie en 1958. Je reçois une lettre, plutôt mon père. Cette lettre dit ceci : *Dickran O Toué khartouni ev kevorkin deran* (C'est bien toi le fils de Kevork ?). Tu me réponds par retour du courrier. Mon père lui confirme bien qu'il est Dickran, le fils de Kévork ».

Le jour de mon mariage, mon père reçoit la photo de ses parents. C'est un cousin de Marseille qui détenait cette *photo* ; il a retrouvé la trace de mon père car dans ce fameux livre d'Ourfa, la *photo* de mon père y était car mon père faisait partie du Comité de l'Association d'Ourfa et sa photo en tant que trésorier de l'Association y figurait avec son nom Dickran O. C'est ainsi que son cousin, lui aussi rescapé du génocide a retrouvé la trace de son cousin. Il n'y a eu que deux lettres échangées avec ce cousin . Mon père se retrouve à Chastelsarrazin avec des Arméniens qui avaient obtenu des contrats de travail. » etc.

### 6.2.2. Littérature de l'exil et langue de l'interprétation

La littérature et le geste poétique ont été associés à nos recherches empiriques. Le débat opposant la subjectivité du geste littéraire à l'objectivité et à la « scientificité » me semble vraiment stérile<sup>524</sup>

« *Que se passe-t-il lorsqu'un témoignage devient littéraire et lorsque la fiction intègre des témoignages ? Y a-t-il antinomie entre la visée artistique et la visée cognitive et éthique du témoignage ? Le témoignage en entrant en littérature crée-t-il un "genre" ? Y a-t-il du fait de ses antinomies internes, une violence critique qui lui serait propre ?* »<sup>525</sup>.

Les espaces de la littérature sont des lieux qui conservent un semblant d'autonomie échappant « au débat », « aussi bien au débat spécialisé à l'intérieur d'une discipline qu'à celui qui peut agiter l'opinion publique »<sup>526</sup> précise Pierre Pachet. L'« extraterritorialité » de la littérature par rapport aux disciplines de la connaissance réside dans une confrontation en mouvement entre le monde social et politique et l'écrivain. Ce mouvement « qui va effectuer des refontes, des métamorphoses, des renversements de perspective »<sup>527</sup> forge un caractère fictif de la littérature que l'on ne peut mettre sur le même plan que des énoncés de caractère scientifique ou philosophique.

Lorsqu'il s'agit d'approcher l'irreprésentable de l'exil et les expériences limites, l'espace de la littérature offre un terreau d'une richesse sans précédent dans la mesure où la réalité traversée et vécue conserve la singularité du regard qui la décrit c'est-à-dire nous livre un témoignage unique de subjectivation par la narration, un espace de liberté où la nécessité se tord en métamorphoses .

À la différence de l'histoire orale, la littérature s'abandonne plus facilement au registre de l'esthétique qui remplit une fonction par rapport à l'impensable. Nous contestons la perspective de l'esthétique comme ornement du discours .

---

<sup>524</sup> Voir à ce sujet le numéro de *L'Homme et la Société* consacré aux rapports de la Littérature avec les Sciences sociales, 1999/4, n° 134.

<sup>525</sup> Argumentaire du Colloque l'Histoire trouée, *op.cit.*

<sup>526</sup> Pachet P., 1999, « Musil, Kafka et la souffrance animale », *Séminaire de Françoise Héritier, De la violence II*, Editions Odile Jacob, OPUS, p. 63.

<sup>527</sup> *Ibid.*, p. 64.

Car il y a dans l'effort esthétique, une stylisation d'où se mesure chez l'écrivain une tentative de « retrecoter » par le texte de la différenciation là, où la scène violente dont il a été témoin brasse des indifférenciations de corps. Pour des survivants de la *Shoah* comme Primo Levi ou Charlotte Delbo, l'écriture vient témoigner de cette impossibilité de témoigner, de l'impossibilité de rentrer dans « cette institution du témoignage ». La littérisation de l'événement, le geste poétique reconstitue le ton d'une intimité à soi-même.

La poésie ou l'œuvre romanesque, l'essai, se démarquent du témoignage comme « institution du langage »<sup>528</sup>. Ils provoquent l'existence d'espaces où la figuration, l'évocation, les associations, le projet éthique ou esthétique ne sont pas forcément liés à un projet de transmission ou celui d'attirer des lecteurs. Le témoignage littéraire doit continuer à s'entendre dans une absence philosophique ou technique ; il appelle des voix prolongeant le corps, s'inscrit dans le prolongement d'une condition, plonge dans l'exploration d'un inénarrable toujours présent, à la manière du procédé filmique éblouissant de Claude Lanzmann sur la *Shoah* et ses ondes de choc.

Le propos de Pierre Pachet résume notre conviction selon laquelle l'espace du texte littéraire serait moins versé dans cette crise de la désobjectivation. Il résisterait aux influences d'une « société du spectacle » devenu société à outrance du consumérisme où une pléthore de signes sature notre vision, dissout nos capacités à imaginer, nos *attitudes poétiques* (Sartre, 1975).

Marc Nichanian, philosophe, explique « le pouvoir de la littérature qui est d'explorer les circonstances et les états du deuil, du deuil interdit ou du deuil usurpé »<sup>529</sup>. Il s'attache à montrer l'émergence de l'idée nationale à travers les œuvres des auteurs<sup>530</sup> ayant écrit en langue arménienne au XX<sup>e</sup> siècle « au pays » puis frappés par la dispersion : « *Dans tous les cas, l'événementialité en littérature n'appartient pas à l'histoire. Aucune catégorie historique ne saurait en rendre compte. L'événementialité catastrophique non plus n'entre pas dans les vues de l'histoire. En un mot, dans l'horizon de la Catastrophe, il n'y a pas d'histoire de la littérature. Il n'y a qu'une expérience de ses*

---

<sup>528</sup> Dulong R., « Transmettre de corps à corps » in *Esthétique du témoignage*, op.cit., p. 241.

<sup>529</sup> Nichanian M., 2006, *La Révolution nationale*, les Editions MétisPresses, Genève, p. 14.

<sup>530</sup> Yeghishé Tcharents (1897-1937), Gourgen Mahari (1903-1969), Zabel Essayan (1879-1942) qui a émigré en Arménie soviétique, Vahan Totovents (1889-1938).

limites, qu'une répétition de sa naissance, qu'une mise en cause de ses pouvoirs »<sup>531</sup>.

### 6.2.2.1. La langue de la traduction : un geste poétique

La littérature en langue française d'expression arménienne<sup>532</sup> en tant que processus « d'extraterritorialité mentale »<sup>533</sup> continue d'être pour nous fort enrichissante et nous projetons de continuer à l'investiguer en tant que support d'un héritage clandestin au même titre que d'autres littératures de l'anéantissement manifestant un « hors de la réalité ». Ce champ littéraire fourmille de textes (journaux, récits, fables, poèmes : aucune liste ne serait exhaustive) contemporains ou postérieurs aux événements traumatiques et engageant des traductions générationnelles mais aussi des commentaires.

Ces écritures prolongent l'atteinte rédhibitoire . Le geste poétique intervient pour marquer la continuité avec une dé-symbolisation qui a été à l'oeuvre et non la décrire ou en témoigner car la description de la désymbolisation est impossible. Elle ne peut se repérer que dans la musique, les tonalités et les vibrations du texte.

De ces formes sensibles, se pose évidemment le passage d'une musique de la langue à une autre lorsqu'il s'agit d'oeuvres traduites. Georges-Arthur Goldschmidt<sup>534</sup> évoquait cet intervalle informulable entre les langues où l'une n'est pas l'autre et où « elles sont toutes les deux, sans qu'on entende ni l'une ni l'autre, puisque chacune ne peut parler que dans la sienne »<sup>535</sup>. La traduction en ce sens est un geste poétique.

---

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>532</sup> Denis Donikian vivant en France appartient à cette génération de la diaspora arménienne qui se demande si l'on peut écrire après un génocide. « « Une part de mon existence présente se situe ailleurs, sorte d'existence qui aurait précédé celle que je vis actuellement. Ainsi le quotidien me rappelle constamment que là où je suis je ne suis pas en (ma) réalité. Mais cet ailleurs censé combler le défaut-je le comprends maintenant – ne saurait être un gage d'harmonie retrouvée, de totalité vivante. J'habite, je vis, je suis dans le défaut. Pour nous, « la mort est avant la vie ». Une histoire aberrante, sanglante, criante précède immédiatement notre histoire personnelle. Elle nous a faits. Echo tragique qui n'en finit pas d'étendre sa noirceur au sein même de notre conscience. Père rescapé, fils expulsé. Nous sommes nés d'une immense panique et expulsés en permanence. Nous sommes nés dans le deuil. » Denis Donikian, 1995, *Fragments de figures apatrides*, Publisud/Presse & Design, p. 60.

<sup>533</sup> Expression empruntée à Denis Donikian, *op. cit.*

<sup>534</sup> Goldschmidt G-A., 2003, « Traduire, transmettre », *L'Inactuel*, N°9, Circé.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 141.

Nous avons expérimenté à plusieurs reprises l'existence d'échos dissonants pour ce qui concerne les textes traduits de l'arménien : ainsi, le poème en prose de Nicolas Sarafian<sup>536</sup> plusieurs fois commenté<sup>537</sup> a réveillé en nous un écho de la langue première du texte mettant face à face des incompatibilités de résonances dans le tintement même des langues. Les réminiscences de la langue arménienne devaient dessiner un énoncé plus profond, que je devinais sous le sentiment tragique de Sarafian et que la traduction n'arrivait pas à atteindre . En effet, reprend Arthur Goldschmidt, il en va de la traduction comme de la psychanalyse, « *c'est dans la langue même que cela se passe, à sa frontière, à ras des mots, c'est ce que l'autre langue simplement fait voir. Le bord est à l'intérieur même de la langue, la difficulté de traduire fait émerger les bords du mot* »<sup>538</sup>.

Le poème de Sarafian déborde de toutes parts du malheur de l'exilé par ses déambulations dans la fascinante absence : sa promenade rêveuse au Bois de Vincennes trace le mouvement d'une respiration psychique tentant d'apprivoiser dans la montée de mémoire, les terreurs vécues. Ce n'est pas tant le thème de la patrie perdue qui structure la narration que l'expérience d'un exil où l'objet manquant se dérobe sans cesse, laissant en le sujet en “ miettes ” face au langage détruit.

: « *La folie, l'entêtement d'écrire dans des conditions où il n'y a aucune récompense à attendre. Notre langue sur le point de s'éteindre. Une part de la diaspora sur le point de s'assimiler. Et lorsqu'on est à l'étranger, s'assimiler de plus en ayant en soi-même ce pays, l'amour de ce pays, s'assimiler avec avilissement* ». La référence "à son peuple" apparaît à plusieurs reprises à travers l'écrasante mort collective survenue : que faire d'un tel héritage ? Peut-on éviter d'identifier sa douleur à la "douleur d'un peuple méprisé"? « *Recommencer sa vie ?* ». Non, impossible affirme Sarafian.

Le Bois de Vincennes, espace-refuge traversé par le promeneur chaque soir au retour de son travail sera propice à la déliaison des pensées, aux méditations sur le destin de l'exilé. Pour l'exilé, la question fondamentale n'est pas qui suis je ? mais où suis-je ? relève Julia Kristeva. Un monde intermédiaire, voilà une catégorie pertinente et de

---

<sup>536</sup> Nicolas Sarafian est né à Varna, en Bulgarie (1902-1972). Ses parents ont été victimes du génocide de 1915 ; l'écrivain témoigne de cette génération d'écrivains arméniens exilés à Paris à 20 ans en quête de "l'espace impossible de la non-identité". Nicolas Sarafian, 1993, *Le Bois de Vincennes*, traduit de l'arménien par Anahide Drézian, Editions Parenthèses.

<sup>537</sup> Hovanessian M., 1994, "Le Bois de Vincennes" de Nicolas Sarafian, *Hommes et Migrations*, n°1176.

<sup>538</sup> Goldschmidt G-A., *op. cit.*, p. 147.

circonstance dans le classement de l'écrivain en exil : « *Il arrive dès lors que notre étranger traducteur ne puisse se choisir d'autre patrie que celle des constructeurs de langues : des écrivains* »<sup>539</sup>.

Sur l'écriture de Sarafian, nous en avons retenu une parole se promenant sur les "bords", dépourvue de toute intention, si ce n'est d'écrire "pour s'en remettre au désarroi" sans "constituer les mots comme des armes, des moyens d'action, des possibilités de salut" (Blanchot, 1983) mais pour édifier le langage comme un lieu, qui cesse d'identifier réalité et réalité empirique, expérience et expérience empirique.

On ne peut prétendre à l'élaboration d'une histoire longitudinale de l'exil à travers la littérature : il n'y a que des fragments, des formes nomades, des envolées et des retombées, des pics et des trous porteurs de temps de la discontinuité.

Le même phénomène est perceptible dans la poésie de Mahmoud Darwich<sup>540</sup>, écrivain palestinien en exil : une cadence, un tempo, des transports successifs vers et hors la réalité, le récit d'une expérience à travers laquelle un homme ou une femme en se déplaçant bouleverse son rapport au monde au point de perdre le rapport au *là*, de son *être-là*.

La poésie de Denis Donikian retient toujours notre intérêt venant resserrer les contenus de nos histoires orales, une sorte de regard « sur », éclairant la dimension de la transmission<sup>541</sup>. Dans une écriture nue, dépouillée, il démontre le projet poétique comme souffle « entre deux langues » qu'il concrétise par des publications bilingues.

Denis Donikian « Encore sur l'exil dans l'exil »<sup>542</sup>

..... « *Les ancêtres sont ma colère contre eux de m'avoir donné ce devoir de vérité sans se soucier de mes rêves d'identité à moi. Ils ont produit de la mort dans les souvenirs de ma mémoire, de la gêne dans mes gênes, de l'empêchement dans ma chair au lieu de me donner la vie en offrande, la vie chaque jour renouvelée, tout entière tournée vers tous les bonheurs possibles, la vie à l'instant même où elle se vit. Dès lors,*

---

<sup>539</sup> Kristeva J., « L'Autre langue ou traduire le sensible », *French Studies*, vol. LII, octobre 1998, no. 4, p. 386.

<sup>540</sup> Darwich M., *Une mémoire pour l'oubli*, Actes Sud, 1994.

<sup>541</sup> Hovanessian M., 2006, « L'exil et la catastrophe arménienne : le difficile travail de deuil », Berthomière William Chivallon Christine (dir), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Karthala-MSHA, pp. 227-243.

<sup>542</sup> Voir les pages admirables sur l'exil dans son ouvrage bilingue (en français et en arménien). Donikian D., 2006, *Nomadisme et Sédentarité*, édition bilingue, actual art, Erevan.

*mon existence n'est qu'exil, l'exil de moi-même, tant je me sens prisonnier de cette priorité due aux ancêtres. .... »*<sup>543</sup>

Une anthropologie de l'exil ne peut se concevoir sans revenir sur le thème de la langue. Dans les aspirations des littérateurs, il y a une soif aussi de créer une culture par le choix d'une langue.

Rencontrer la langue, voilà bien un enjeu crucial porté par les intellectuels mais qui hante de façon plus intéressante les écrivains du sensible qui revendiquent la nomadité de l'écriture « *l'écrivain travaille dans l'ouvert, le relatif et le métissage c'est à dire dans l'échange des flux de paroles et de pensées entre les sédentaires et les nomades* » écrit Donikian<sup>544</sup>.

Encore une fois, autour de ces positions nomades ou sédentaires surgit l'enjeu de la survie collective et le rappel d'un meurtre de la langue comme prolongement de la catastrophe.

Différents éclairages d'écrivains de la diaspora mentionnent la douleur de la langue, se hissent comme les témoins de la langue, les savants ou les fidèles de la langue ou encore comme les pionniers de l'ouverture de la langue « à la conscience du monde »<sup>545</sup>.

Selon Krikor Beledian, spécialiste de littérature arménienne contemporaine, le propre d'une « culture diasporique se définit par l'aptitude à « avoir plusieurs langues dans sa tête ». Son projet personnel, qu'il livre lors d'une interview vidéo <sup>546</sup> consiste à ouvrir « sa langue » vers une langue universelle, c'est-à-dire ouverte à la rencontre avec l'autre et non plus confinée dans le statut du dialecte<sup>547</sup>.

Beledian, auteur né au Liban où la communauté arménienne possède des infrastructures éducatives importantes, explore l'activité de traduction comme une expérience de

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>544</sup> Donikian D., *Nomadisme et Sédentarité*, op. cit., p. 91.

<sup>545</sup> Hervé Georgelin traduit le quotidien des déportés arméniens dans les déserts de Syrie. Il précise dans son introduction les enjeux d'une traduction, « seul moyen de redonner vie aux voies réduites au silence ». « L'enjeu principal de ma traduction est, même modestement, de porter les Arméniens et surtout leur vie réflexive et autoréflexive contemporaine à la conscience du monde », Hervé Georgelin, *En ces sombres jours*, op.cit., p. 17.

<sup>546</sup> Arménographie, Association Utopiana, Genève, 2006.

<sup>547</sup> La référence au dialecte traduit ici un fort rapport de la langue à la localité pas seulement géographique mais généalogique ..

traversée de « l'étranger », mais en même temps et paradoxalement, prône l'intérêt de définir la littérature arménienne en diaspora dans et par la langue arménienne.

Il y a de toute évidence à cet endroit, une posture contradictoire qui caractérise une figure intellectuelle assez fréquente dans « l'intellectualité » diasporique, entre maintien d'une norme symbolique communautaire et les normes d'un monde accéléré qui invite au présent à s'ouvrir à la multiplication des identifications culturelles, à concevoir le métissage.

Les recherches d'Esther Heboyan sur l'exil et l'écriture de William Saroyan, écrivain américain célèbre montrent que le paramètre de l'exil chez Saroyan a favorisé un cycle d'américanisation positive<sup>548</sup>, bilingue « imparfait » utilisant tour à tour les langues en alternance, où les mots arméniens loin de saturer l'œuvre, déclenchent « l'aventure » et le passage d'un monde à l'autre<sup>549</sup>. Ce point de vue est plus heuristiquement fécond que les assertions des intellectuels porteurs de continuité. Il montre un esprit de la langue qui intègre les frontières, produisant des opérations de vérité sur la condition même de l'exil, des opérations de création.

Nouveaux styles, nouvelles symbolisations où la langue « première » affichée par bribes retentit, tend une toile intemporelle sur laquelle l'expérience de l'instant se ressource et rebondit.

#### **6.2.2.2. La langue « signature »**

Ce bien intemporel de la langue est revenu de façon tout à fait « essentielle » d'un pays à l'autre, opérant dans les communautés visitées une sorte de reconnaissance immédiate d'un sujet au groupe et le séparant du « *odar* » (l'étranger), occasionnant des récits de la fondation<sup>550</sup>.

---

<sup>548</sup> Heboyan Devries E., « The peasant » de William Saroyan, in *Revue du Monde Arménien Moderne et Contemporain*, op. cit., pp. 161-171.

<sup>549</sup> Heboyan Devries E., 2001, « William Saroyan était-il un écrivain bilingue ? », L'Exil à la frontière des langues, *Cahiers de l'Artois*, n° 19, Artois Presses Université, pp. 87-114.

<sup>550</sup> Il faut pointer la série d'événements fondateurs qui ont succédé à l'adoption officielle par l'Arménie du christianisme comme religion d'Etat (entre 278 et 314) et que la conscience collective a conservé vivante jusqu'à aujourd'hui. La création d'un alphabet national par le moine Mesrop Machtots (en 405-406) pour traduire les oeuvres sacrées contribuera à maintenir des liens indéfectibles entre l'identité religieuse, l'identité culturelle et territoriale.



On peut même arguer que l'élément linguistique est bien plus important que l'appartenance religieuse qui renvoie dans les imaginaires à une institutionnalisation de la différence alors que la langue dit le lieu « d'où l'on vient » et demeure toujours pour moi un mystère étant donné les remous internes qu'elle déclenche .

Il y a, à travers elle un mystère du corps métaphorique, une instance structurante qui impulse la nécessité de prendre la relève et de poursuivre la transmission malgré les « mises aux arrêts de la langue » : "La migration, l'exil, la déportation, ne sont pas seulement du registre géographique, mais concernent bien évidemment les traversées, les déplacements, les répudiations et les mises aux arrêts de la langue"<sup>551</sup>. Dans l'expérience de nos récits polyphoniques, la langue fut un enjeu identitaire important du point de vue de la passation de la transmission familiale et d'une relève de la narration historique.<sup>552</sup>

Les histoires de vie ont été proférées en langue française, régulièrement parsemées d'expressions en langue arménienne surtout dans la restitution de la parole rapportée de l'entourage, voix intériorisées d'un monde proche et lointain laissant des empreintes qui, telles des signatures indélébiles ont façonné les modes de présentation de soi et des représentations d'une histoire des secrets. Beaucoup de personnes en effet ont assisté à des conversations en langue turque ou arménienne chez les parents, ce qu'elles interprètent comme des volontés d'en dissimuler le contenu .

Parfois, le rapport à la langue orale a suscité un accès aux signes « hiéroglyphiques » de l'écrit mais aussi à de l'inscrit en mémoire, ravivant des paroles des disparus, tout un imaginaire de l'échange et de la familiarité, tout un univers du vivant de la filiation.

Le récit d'Edouard est stupéfiant : il relate un souvenir d'enfance où il découvre une lettre appartenant à sa mère rédigée en langue arménienne. Cette découverte de hasard, « *Il tombe sur la lettre* », lui ouvrira un espace de remémoration fulgurant, dissipera l'opacité relative à sa propre place façonnant en lui une projection dans le futur alors que sa condition de fils d'exilé le contraint dans la misère orpheline à l'errance, enfant des rues livré à lui-même.

---

<sup>551</sup> Gori R., 1998, L'esprit de la langue, *Cliniques méditerranéennes*, Exil et Migrations dans la langue, n°55-56, pp. 7-19.

<sup>552</sup> Sur la question des formes narratives transmises de génération en génération, cf Marie Moscovici. Moscovici M., 1998, « Les paroles restent », *l'Inactuel*, n°1, Circé, pp. 147-163.

## **Edouard et la Lettre**

(récit du 2.6.2000)

*“ Ce qui m’a donné envie d’apprendre à lire l’arménien et le goût et l’envie. Ma mère correspondait et quand elle recevait une lettre de Boliss (Istanbul) , elle me lisait la lettre. Ma mère lisait cela d’une façon courante. Et la mélodie de la langue, c’était pour moi une musique formidable. On ne parlait pas comme ça à la maison, à la maison, je n’avais pas la même mélodie de la langue mais quand ma mère lisait ce qu’elle avait reçu comme lettre, ça changeait tout.*

*“ ça a été une révélation pour moi que ma mère pouvait répondre à ces lettres, dans le même style alors que pour moi c’était un étonnement qu’elle puisse parler comme ça en arménien, alors que le parlé courant....Par rapport à cette lettre...j’arrive à la lire grâce à l’Inalco... ” Il lisait la lettre, Edouard avait apporté la lettre. Alors j’y arrive un petit peu, voilà ».*

Edouard rejoue le moment décisif de son décryptage de la lettre

« *Boliss*

*Mais il y a des arabesques et je n’y arrive pas à lire. J’ai pensé à toi Sona.*

*Par contre պոլիս . J’y arrive car je sais que ça arrive de Boliss*

*Էմ կրկնաբ կարգալ սրտիկետեւ ձեռքով գրուած է բայց սրբան գոյ մնացիկի. (Je ne peux pas lire car c’est écrit à la main. Mais combien nous étions contents)*

*Mais կարոտալի ça se dit ça ?*

*մորաք գրուած է. Oui, ma tante, j’arrive à lire*

*սիրալարք c’est le nom de ma mère et ensuite սիրէլի էլիզաւ c’est le nom de ma petite sœur էլիզաւ mon Elise*

*C’est pourtant écrit régulièrement...C’est une belle écriture*

*Ma mère a travaillé « République française , « aide aux forces alliées », Certificat de travail . Elle a travaillé comme garnisseuse à Issy-les-Moulineaux pour l’armée américaine à la Libération. J’ai un autre Certificat de Travail à Issy les Moulineaux . Ma mère comme « manœuvre » , l’incombustibilité.*

Il y a une douceur évoquée à travers la langue, des marques de tendresse (mon Elise) qui tranche avec le rude labeur de la mère, une sorte de musique retrouvée d’un antan, où l’exil et la mort collective n’avaient pas brisé les destins. Des arabesques de

l'écriture dessinant un mouvement de la continuité, une grâce de la langue s'échappant de l'enfer quotidien de la mère, une lettre introduisant " cette belle écriture " avant que le récit d'Edouard ne replonge dans la réalité des contrats de travail de sa mère. La langue évoquée c'est aussi la féminité masquée de la mère et réhabilitée, son droit à la douceur, son prénom arménien (Siravart), nom d'une fleur que sa future femme « Violette » aussi arborera.

C'est dans l'incompréhensible de la langue maternelle à laquelle il accède, qu'Edouard rejoindra « le corps de la lettre »<sup>553</sup>, ralliera en même temps « une conception du monde » issue de la communauté de la langue en décidant d'entreprendre un cursus d'arménien.

« J'ai entendu une réflexion, longtemps après , quand je me suis marié » Edouard ջկորսուեցաւ (Edouard ne s'est pas perdu, il s'en est sorti on dit les voisines).

### **6.3. Le corps de l'écriture**

Lors d'échanges réguliers avec Maryse Tripier, attentive à l'élaboration de mon habilitation, guide patient dans cette aventure des coutures , nous étions revenues sur la notion de corps de l'écriture à laquelle je tiens beaucoup. A l'orée de ce travail, cette expression issue d'une intuition heuristique n'avait pas toutefois de base théorique solide.

Maintenant, je la conçois comme la métaphore d'un corps de la refondation qui aurait la propriété chimérique de redéployer du symbolique là, où il a été cruellement atteint.

La notion de corps de l'écriture vise un projet anthropologique de reconstitution d'un puzzle par des réajustements de fragments et dépasse la notion de « corpus des supports écrits » qu'elle intègre par ailleurs. L'utilisation de cette notion abstraite peut à certains

---

<sup>553</sup> L'œuvre de Jacques Lacan est toute imprégnée de cette théorie de la « Lettre » qui confirme que l'inconscient est structuré comme un langage. L'instance de la lettre réfère à ce signifiant qui a pour effet de précipiter tous les autres parmi tous ceux qui peuvent être lus ou entendus ou écrits et rendre compte par condensation de l'objet qui manque. et dans ce défaut conférer « ex-istence ». C'est en se référant à « Lalangue » comme registre du symbolique (et c'est la raison pour laquelle Lacan accorde à l'enjeu de la traduction entre les langues une place capitale) que Lacan localise l'objet manquant . Lacan J., 1966, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *Ecrits*, Paris, Seuil, Collection « Le champ freudien », pp. 493-528.

égards se rapprocher de l'anthropologie interprétative de Clifford Geertz et son invention « de la culture comme texte »<sup>554</sup>, interprétation des faits culturels comme métalangage.

Mais en plus du procédé décrit par l'anthropologue, ce métalangage ferait intervenir l'« étoffe temporelle de l'écriture »<sup>555</sup> c'est à dire des couches sédimentées, des inscriptions. Plutôt que la mise en forme d'affects par l'écriture, la notion de corps de l'écriture introduite dans un article (2007) me semble plus proche conceptuellement de l'enjeu d'inscription au sens d'un *topos* à reconfigurer que Fernand Deligny à travers sa grande expérience des enfants autistes explique magistralement<sup>556</sup>. À partir « de lignes d'errances » élaborées par eux, il devine une sorte de langage d'avant la parole, un en-deça de la parole de l'ordre du non verbal, qui préfigurerait le morcellement : *le topos comme lieu du reste*<sup>557</sup>. Dans la traversée psychotique, nous le savons, il y a une référence au changement catastrophique que les larmes sont impuissantes à traduire.

Ghislain Lévy<sup>558</sup> explore l'élaboration salutaire « d'un lieu de l'écriture » qui n'a rien à voir avec cette sorte de psychanalyse appliquée où l'œuvre est décryptée pour y repérer les symptômes de l'auteur<sup>559</sup>. Ces écritures des extrêmes réélaborent une localisation, condition de la réappartenance qui poursuit le lieu où s'est produit l'anéantissement des métaphores du langage et du corps devenu corps désincarné dans l'indistinction, ayant subi toutes les transgressions déshumanisantes.

De ce point de vue, le récit d'Edouard dans l'échange épistolaire qu'il découvre est remarquable. Par la lecture de cet écrit, il s'emparera à la fois de la Lettre (au sens lacanien) et de la voix qui la porte et l'énigme de son présent de déraciné s'éclairera. Des formes de corps-lettres se dégagent contrant « les ravages de la forclusion où un

---

<sup>554</sup> Geertz G., 1983, *Bali : interprétation d'une culture*, Paris Gallimard, p. 215.

<sup>555</sup> La relecture d'un court texte de Freud, « Note sur le bloc magique » interprété par René Major précise mon dessein, celui où intervient une sorte de feuilleté de la signifiante figuré par le support matériel du « bloc magique » d'où l'on peut imaginer le travail de refoulement de l'écriture. Freud S., 1984, *Résultats, idées, problèmes, t1 : 1890-1920*, Paris, PUF, pp. 187-213. René Major, psychanalyste a dirigé la revue *Confrontations*. Nous avons suivi dans les années 1970, le séminaire qu'il dirigeait. Major R., 2002, « Derrida, lecteur de Freud et de Lacan », *Etudes françaises*, vol. 38, n° 1-2, pp. 165-178.

<sup>556</sup> Fernand Deligny, 1980, *Les enfants et le silence*, Paris, Galilée.

<sup>557</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>558</sup> Lévy G., « Faire œuvre de dissidence ou ce qui reste d'Hiroshima », *PTAH, Mémoire et oubli. Désir de l'œuvre*, 13/14, 2000-2002, p. 44.

<sup>559</sup> Nous ne partageons pas les orientations théoriques de Didier Anzieu sur ce sujet. Anzieu D., 1981, *Le corps de l'œuvre*, Editions Gallimard.

nom-chose se lit »<sup>560</sup>, « là, ou la forclusion n'ira pas frapper et avec de l'inscription cette possibilité de lire la lettre et de lire la voix »<sup>561</sup>. René Major (2002), psychanalyste, lecteur attentif de Derrida reprend l'idée d'archivation interne de l'écriture à travers le fonctionnement de l'appareil psychique où la fonction de l'écriture est à entendre comme « interruption et rétablissement du contact entre les diverses profondeurs des couches psychiques »<sup>562</sup>.

Dans cette lutte contre la forclusion, l'exemple d'Anne-Lise Stern psychanalyste, élève de Lacan qui a été déportée à Auchwitz est tout aussi exemplaire. Son travail d'écriture<sup>563</sup> rassemblera les signes de ses meurtrissures indélébiles comme le tatouage de son numéro de déporté. Naître, c'est naître « après » écrivent les commentatrices de l'œuvre<sup>564</sup> afin de marquer une tentative de sortie de l'écrasement par l'écriture, tentative qui a été soutenue par Lacan et une famille aimante, qui dès son retour du camp, va entourer ce corps abîmé.

### **6.3.1. Les écritures de la survivance : la mort par génocide**

La démarche adoptée, empilant des couches de signification, puisant des signes dans de multiples réservoirs de la mémoire correspond au souhait d'approcher un réel forclus. Elle a permis de s'ouvrir à d'autres « manières de voir et de penser » dans les sciences sociales. Elle nous aura aidé à observer le témoignage dans sa structure épistémologique, sa fonction anthropologique, sa place au croisement des pratiques historiographiques, juridiques, artistiques et philosophiques, psychanalytiques et politiques.

La dimension spéculative du témoignage entre déni et reconnaissance redessine les zones grises dont parle Primo Levi entre les victimes et les bourreaux<sup>565</sup>, qui incite à

---

<sup>560</sup> Douville O., « La lettre, la voix : variations », in *Mémoire et oubli. Désir de l'œuvre, PTAH, Revue de l'Association Rencontres Psychanalyse Anthropologie et Recherches sur les Processus de Socialisation (A.R.A.P.S.)*, 2000-2002, 13/14, p. 248.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>562</sup> Derrida J., 1967, *L'Écriture de la différence*, Paris, Seuil, coll Tel Quel, p. 333.

<sup>563</sup> Lise-Stern A., 2004, *Le savoir-déporté, camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil.

<sup>564</sup> Il s'agit de Nadine Fresco et de Martine Leibovici in Anne Lise-Stern, *op. cit.*, p. 7.

<sup>565</sup> Primo Levi, 1989, *Les naufragés et les rescapés, Quarante ans après Auchwitz*, traduit de l'italien par André Maugé, Paris, Gallimard.

revenir sur « la mort » qui, dans la logique génocidaire, a cessé d'avoir un sens, cette logique consistant à tuer « la mort » (Piralian, 1995).

Dans le cas arménien, l'obsession du gommage des traces est omniprésente et elle a marqué son empreinte dans les monographies, dans la littérature-témoignage écrite par les survivants.

Dans cette partie sur les écritures de la survivance, il ne s'agit pas de distinguer des registres écrits selon leurs genres mais de rendre compte d'enjeux en terme de démarche narrative d'un impensable, « d'une connaissance possible mais non tolérable, lorsque penser est associé à l'inquiétante étrangeté, cause d'une angoisse sans limites (« terreur sans nom » de Bion) »<sup>566</sup>.

Ghyslain Lévy explore les possibilités de resubjectivation d'une Histoire dévastée à partir de sa réflexion sur Hiroshima, « *la reconnaissance collective, en particulier quand elle concerne des évènements catastrophiques, ayant gravement porté atteinte à l'humaine condition, ne peut être envisagée qu'à partir d'une écriture fictionnelle, d'une création subversive de l'écriture qui fasse de l'invention fictionnelle, un espace subversif de survie* »<sup>567</sup>. Que « le réel doit être fictionné pour être pensé » face à un processus total d'anéantissement, qui a visé aussi le processus d'anéantissement de la mémoire de cet événement me paraît incontestable. Catherine Coquio<sup>568</sup> s'insurge aussi contre « la culture de l'indicible » et la condamnation du poème après Auschwitz, en expliquant que « l'ère du témoin » (A. Wieviorka ) « marque une étape décisive dans l'histoire de la justice, du savoir et de l'art »<sup>569</sup>. Mais le discours demeure impuissant à « tout dire » et quelque chose de l'expérience du paroxysme et de l'anéantissement résiste à la mise en mots.

Il y a lieu en effet de se révolter contre cette « culture de l'indicible » qui maintient le mutisme forcé qu'ont déjà éprouvé les victimes de génocides. Notre expérience des récits témoigne constamment des luttes menées avec cet « indicible » empoignant le

---

<sup>566</sup> Puget J., Etat de menace et psychanalyse, *Violence d'Etat et psychanalyse, op. cit.*, p. 37.

<sup>567</sup> Lévy G., « Faire œuvre de dissidence ou ce qui reste d'Hiroshima », *PTAH, Mémoire et oubli. Désir de l'œuvre*, 13/14, 2000-2002, p. 44.

<sup>568</sup> Catherine Coquio est Professeure de littérature comparée à Paris IV et dirige l'association AICRIGE (Association internationale de recherches sur les crimes contre l'humanité et les génocides).

<sup>569</sup> Coquio C., 1999, « Du malentendu », *Parler des camps, penser les génocides*, Textes réunis par Catherine Coquio, Albin Michel, p. 61.

sujet, le laissant souvent en « arrêt » d'une parole relayée par les larmes, le submergeant parfois.

Ce qu'il faut retenir, ce sont les formes d'action déployées pour se mesurer à cet « indicible », via des expressions multiformes de l'écriture que chacun, en fonction de sa singularité, fera osciller entre le souci de l'objectivité, du ton sobre et retenu dans la description froide des faits ou de l'envolée mystique et poétique, où encore comme dans l'œuvre de Charlotte Delbo par des décrochements d'un style à l'autre afin de reprendre haleine et de poursuivre l'écriture.

Les écrits de Charlotte Delbo et de Primo Levi sont des écritures de la mise à nu, de la vie nue. Ils outrepassent l'écriture d'une esthétique du malheur et même l'écriture de la mélancolie. Se pose la question lancinante du « pourquoi ? » pour rendre compte qu'il n'y a pas de pourquoi, que la logique génocidaire élimine « le pourquoi ? » et c'est la raison pour laquelle elle se distingue de la logique de la guerre<sup>570</sup> : « Plutôt que de chercher une raison, plutôt que de vouloir comprendre et comprendre à tout prix, il faut méditer ce « pourquoi » nihilisé » explique Philippe Bouchereau <sup>571</sup>. Rien n'est compréhensible ; tous les témoignages le disent et nous nous souvenons de la colère et du cri d'Haroutioun Keuisseian :

***Pourquoi ? La mort par génocide : un retour obsédant. Fragment du récit d'Haroutioun Keuisseian <sup>572</sup>.***

*Chez moi, j'ai vécu deux ans tranquille entre dix-huit et vingt ans quand mon père était revenu, et encore! Heureusement que mon père est revenu, parce qu'il est resté vivant, parce qu'on l'avait pas massacré, mais 50 %, ils sont pas revenus chez nous, déjà! Chez nous! Je parle pas d'ailleurs! Ailleurs, c'est 100 % qui sont partis, non seulement on a amené les hommes, on a amené toute la famille, on a amené les gosses, on a amené tout!... Et ils sont jamais revenus! Qu'est-ce que vous voulez?! quand on vous amène dans les déserts, ils ont ni à manger, ni ceci, cela, des milliers et des milliers comme ça! Faut pas oublier tout ça! Oui! Parce que quand je vous parlais tout à l'heure de ce M. Hagop, quand il est venu, comme ça, le pauvre garçon, il a été déporté, quel âge il avait*

---

<sup>570</sup> Rappelons en ce sens que les négateurs du génocide arménien utilisent le contexte de la Première Guerre mondiale pour justifier de la déportation massive de la population.

<sup>571</sup> Bouchereau P., *op. cit.*, pp. 186-187.

<sup>572</sup>. Hovanessian M., *Le lien communautaire*, *op. cit.*, pp. 193-195.

*quand il a été déporté? Quatorze ans, quinze ans? Et chez nous jusqu'à treize ans, ils ont déporté les gosses : vous prenez les gosses et vous les déportez, à l'âge de treize ans... Où? Où l'emmener? On l'emmène, allez! Et encore, s'ils sont restés vivants, c'est déjà pas mal! Il y en a d'autres qui ne sont pas restés vivants, qu'est-ce que vous voulez faire ? Douze, treize ans, on a besoin encore des parents! Non seulement il fallait vivre, mais vous aviez encore un gouvernement qui vous donnait des difficultés à cet âge-là!*

*Vous savez, c'était une lutte terrible! Maintenant, quand des fois je pense..., on est sortis dans une fournaise! C'était terrible ! Parce qu'il a pas eu de père, parce qu'il a pas eu de mère le gosse, il est devenu voleur, il est devenu ceci, il est devenu cela. Mais il y a des gosses qui sont venus de chez nous, des gosses qui sont venus ici, en France, on les a amenés, on les a donnés chez des paysans français, parce que c'étaient des orphelins, n'oublions pas, mais ils ne sont pas devenus ni voleurs, ni bandits, ils sont devenus des gens travailleurs, parce qu'on les a appris à travailler, parce qu'on les a mis dans la tête qu'on ne peut vivre qu'en travaillant, pas en volant! Des fois, même moi-même, je me fais des reproches..., parce qu'on parle toujours de notre malheur... Nous avons eu des malheurs..., que sur la terre, il y a eu aucun peuple comme nous! Mais vous savez, quand on vous tue les gosses, tue les parents..., vous mourez naturellement dans la..., vous avez soif, vous avez faim, vous êtes malades et tout ça : aucune importance! Aucune importance! Allez, allez! Aucune importance tout ça, il fallait mourir dans les déserts comme ça.*

*Mais quand on vous amène dans le désert... On vous a pris du côté d'Istanbul et vous amène en Syrie, à pied, jour, nuit, la neige, le froid, la chaleur... Qu'est-ce que c'est ça? Et si encore on vous faisait pas des atrocités en route ! Ça il faut pas oublier aussi ! Parce que si vous aviez des vêtements et tout ça, ils cherchaient à avoir ce que vous aviez sur vous, si vous aviez des pièces et tout ça, et de temps en temps, il y avait toujours de soi-disant irréguliers qui venaient vous prendre encore ce que vous aviez... Non, nous avons vraiment sorti de quelque chose qu'il y a pas beaucoup... de peuple qui soit sorti. Bien sûr, aujourd'hui, je lave l'âme, je dis : « Bon, les Turcs nous ont fait... On n'était pas de même race, on n'était pas de même religion. ». Oui, oui, génocide, génocide, c'était un génocide !*



### 6.3.1.1. L'écriture du témoignage : retour à l'humanité ?

Sous la grande hétérogénéité des écrits (essais, documents historiques, récits autobiographiques, récit familial des années de dévastation, interprétations psychanalytiques), on veut rendre compte de l'ampleur de la Catastrophe. Elle produit une écriture antidiscursive, un corps de textes qui s'étire indéfiniment. J'associe ce corps de textes à un corps pictural dégingandé aux membres tentaculaires, à la recherche d'une limite<sup>573</sup> et dont les déformations traduisent les effets d'une totalité désintégrée.

La référence à Fernand Deligny qui a suivi la façon dont les enfants se déplacent et qui a cartographié « les lignes d'errances » appartenant au langage du tracer n'est pas anodine. Dans ces écritures de la survivance, il s'agit aussi de tracer une différence, de la reconquérir comme lieu du « reste ». La découverte de la pensée de Deligny m'a été secourable : je pouvais enfin illustrer la pensée abstraite de ce langage du tracer et en signifier l'importance autrement que sous les méandres théoriciennes.

Janine Altounian évoque différemment un langage de la déportation. Insistons sur nos chemins qui se sont entrecroisés d'innombrables fois<sup>574</sup>, nous entretenant de notre impossibilité à nous dégager totalement de l'histoire meurtrière et devenir des « *normalement vivants* »<sup>575</sup> :

*« Les survivants et réfugiés sont à l'évidence encombrants à leurs autres. Dans l'économie du langage, leur délocalisation en appelle nécessairement à un besoin vital qui chercherait à dé-porter ces topographies et temporalités irréprésentables vers celles de leur traduction inconvenante dont la crudité fait effraction dans le non-dit des convenances. Ce que transmettent pères sans patrie et mères sans ailleurs, c'est que la*

---

<sup>573</sup> C'est ainsi que Michel Adjar, artiste-peintre, sculpteur, dont nous suivons depuis plusieurs années le parcours explique sa peinture figurative pleine de formes difformes. Il avait fondé en 1985 le collectif "Sayat-Nova" (en hommage au célèbre troubadour arménien du XVII<sup>e</sup> siècle) et il est membre de l'APAF (Association des Arméniens plasticiens de France) fondée en 1994.

<sup>574</sup> Bien que n'appartenant pas au monde de l'Académie universitaire, j'avais sollicité Janine Altounian, germaniste et traductrice des œuvres de Freud pour figurer en 1990 parmi les membres de mon jury en raison de sa sensibilité à la psychanalyse car je me doutais bien que le rapport au déni serait discuté.

Je précise l'importance de la présence d'Emmanuel Terray à ce jury qui de façon claire et sans ambiguïté avait déclaré l'importance du déni du génocide arménien. Son propos voulait mettre fin à une « hiérarchisation » entre le génocide juif et le génocide arménien qui commençait à envahir le débat.

<sup>575</sup> Ces longues discussions avaient comme objectifs non avoués d'avancer par petit pas afin de comprendre ce qui nous exposait en tant que sujet à être issue de « cette histoire-là » et nous soutenir mutuellement dans la poursuite de notre redressement.

*langue des survivants ne peut se faire entendre que par la traduction de leurs restes. Le corpus textuel que leurs héritiers doivent transposer dans le monde de la parole résiste à toute entreprise de traduction idéologique et normative. Il leur faut subvertir, violenter à leur tour le ton convenu des doxa institutionnelles, car dénoncer la dénégaration de notre siècle meurtrier ne peut se faire que par l'hétérodoxie d'une syncope, d'un contrepoint qui dénude en retour cela même qui excède le cadre consensuel des référents implicites. »*<sup>576</sup>

Nous avons approché les thèmes du deuil, de la survivance et du trauma, du sujet social et du sujet inconscient, de la dette psychique et de la honte. Ils n'ont pas concerné exclusivement le maniement et les effets du trauma. Notre regard se montre de plus en plus attentif aux articulations théoriques entre catastrophe sociale et désintégration des formations métapsychiques<sup>577</sup>. Nos participations régulières à des journées d'étude et à des séminaires ont favorisé des rencontres importantes et déterminantes notamment avec la psychanalyste argentine, Janine Puget<sup>578</sup> qui a travaillé sur les répercussions chez ses analysantes de la dictature militaire en Argentine. Une mission à Buenos-Aires en 2008 a consolidé des échanges prometteurs avec la psychanalyse sur ces aspects.

La littérature sur la Shoah s'est constitué progressivement pour nous comme un corpus paradigmatique, étant donné son abondance mais surtout parce qu'elle constitue à mes yeux, celle qui témoigne de façon la plus extrême d'une « honte d'en avoir réchappé qui ne laisse pas de repos »<sup>579</sup>.

Je convie le lecteur à parcourir l'œuvre magnifique de Charlotte Delbo, rescapée d'Auschwitz qui dans un ton sobre restitue l'impossibilité de revenir à la vie. La trace poétique, trace du détachement de soi, rend compte de l'impossibilité majeure de s'abandonner à l'humain, de revenir à l'humain.

De ces incursions sur les mémoires de la survivance, certains articles et ouvrages sociologiques, historiques ou psychosociaux (Nadine Fresco, Nicole Lapierre, Annette

---

<sup>576</sup> Altounian J., 2000, *La survivance. Traduire le trauma collectif*. Préface de P. Fédida-Postface de R. Kaës, Dunod, p. 78.

<sup>577</sup> Kaës R., 1989, Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire in *Violences d'Etat et psychanalyse*, Dunod, p. 179.

<sup>578</sup> Cette rencontre s'est nouée au sein de l'A.R.A.P.S (Association Rencontres Psychanalyse et Anthropologie et Recherches sur les Processus de Socialisation) en 2000 et 2001 à Paris.

<sup>579</sup> Goldschmidt G-A., « *Après témoignages* », *Mémoire et oubli. Désir de l'œuvre*, », op. cit., p. 20.

Wieworka, Georges Bensoussan, Régine Waintrater, Anne Lise Stern<sup>580</sup>) ont été importants pour cerner ce que les témoins d'une catastrophe absolue peuvent transmettre, pour saisir la machine de mise en œuvre d'une inhumanité séparée de tout rappel à l'humanité. Inconcevable inhumanité mais néanmoins de l'ordre d'une réalité du passage à l'acte, d'une destruction qui a été pensée, préméditée.

Certains essais (Primo Lévi, Robert Antelme, Jean Amery et dernièrement Charlotte Delbo) ont été précieux pour comprendre la mort sociale du rescapé, le processus de désappartenance totale que Primo Lévi désigne sous la figure du Musulman où advient son basculement dans la mort psychique « jusqu'à ne plus avoir d'histoire du tout ».

Ces écrits ont donné une assise contextuelle à un inimaginable dont nous avons la perception par notre histoire familiale barricadée, redoutant les poussées volcaniques de l'angoisse abyssale. Cet inimaginable nous l'avons précisé habite tous les récits oraux de la catastrophe : « Inimaginable, c'est un mot qui ne divise pas, qui ne restreint pas. C'est le mot le plus commode. Se promener avec ce mot en bouclier, le mot du vide, et le pas s'assure, se raffermir, la conscience se reprend »<sup>581</sup>.

Ces témoignages nous ont fait entrevoir au plus près la réalité psychique de la survivance des catastrophes absolues, cette dissociation entre la mémoire profonde et la mémoire ordinaire, ce sentiment que la vie courante avec ses aléas et ses divertissements, ce sentiment du « vivant » est devenu inaccessible et appartenait « aux autres ».

De cet inimaginable, réapparu dans le statut du mort vivant du rescapé, témoin direct nous convenons de l'impossibilité cathartique du récit de vie en tant que processus de désaliénation. Dans la violence extrême et subie, le récit de vie offre tout juste le moyen d'entendre les résonances de sa parole, d'offrir la possibilité d'entrevoir l'horizon d'une parole dirigée vers un autre, d'un don possible d'une parole qui reliait la communauté des vivants à celle des morts.

---

<sup>580</sup> Cf les références bibliographiques dans la bibliographie générale.

<sup>581</sup> Antelme R., 2002, *L'espèce humaine*, Gallimard, p. 318 (1ère édition 1978).

Discutante au séminaire de l'URMIS en mars 2006 lors d'une intervention de Fethi Benslama<sup>582</sup> sur «les fondements d'une clinique de l'exil» nous avons opéré une distinction entre les écritures de l'exil et les écritures de la survivance. Dans les écritures de l'exil se déploie une vie fantasmatique de l'ici renvoyant à un ailleurs, où le sujet est arraché du temps présent, «non sujet de son déplacement» dit Fethi Benslama sur l'espace interne de l'exilé, «captif de la honte paternelle». Arrachement du temps présent mais que le travail clinique peut colmater.

Les écritures de la survivance catastrophique impliquent aussi un rattrapage du sujet vers lui-même mais dans une scission devenue irrémédiable où les «mots manquent», planent dans une errance, dans une vaporisation de l'être, incapable de revenir dans un monde social qui a été un lieu d'être : «*Je suis revenue d'entre les morts et j'ai cru que cela me donnait le droit de parler aux autres et quand je me suis retrouvée en face d'eux, je n'ai rien eu à leur dire parce que j'avais appris là-bas qu'on ne peut pas parler aux autres*»<sup>583</sup>.

Le génocide vise à la destruction du langage, vise à la destruction du symptôme comme possibilité de revenir vers ce qui a été refoulé, vise à détruire la catharsis. Violence extrême qui entraîne un non-lieu du langage. La parole comme raccord à l'autre et moment de partage, comme rétablissement du lien et du pacte social ne sert plus à rien car il n'y a plus «d'Autre» pour faire tenir le sujet, sauf la présence spectrale dont parle Charlotte Delbo, éternisation mélancolique de la présence hantée.

Les survivants témoignent car ils n'ont pas le choix mais en même temps n'espèrent aucune réponse, les mots ne pouvant plus toucher aux choses. Sentiment de solitude radicale, destruction irrémédiable du pacte social qui garantissait leur existence, destruction de la force corporelle de la narration, on peut évoquer en d'autres termes une chute dans la désespérance. Fethi Benslama a évoqué au cours de son

---

<sup>582</sup> Fethi Benslama a été l'un des pionniers à introduire les incidences cliniques de l'exil dans une littérature spécialisée en psychiatrie et en psychopathologie qui se bornait à catégoriser des «migrants» des «déracinés» et des «transplantés». Les intitulés tels que «psychopathologie de l'immigration» ou «de la transplantation» étaient selon lui le plus souvent apposés à des observations dominées par le modèle de la causalité traumatique directe et de la pensée adaptative.

Notons que nous avons suivi le séminaire passionnant de Fethi Benslama en 2000 dans le cadre de l'EPSI, où le psychanalyste reprenait des interrogations fondamentales sur l'exil, le rapport du sujet à l'existence à distinguer du rapport à la vie, le statut du psychique dans l'exil, le rapport du psychique à la différence culturelle dans une genèse, la nudité de l'exil (la honte et la faute) etc.

<sup>583</sup> Delbo C., 2007, *Auschwitz et après, Une connaissance inutile, II*, Les Editions de Minuit, p. 188.

séminaire (2000) « cette dimension du retranchement » et qui recoupe la métaphore « d'un puits sans fond » que j'ai souvent utilisée avec les enquêtés.

La destruction de l'horizon d'un futur est atteinte. Le témoignage de Jean Améry nous a saisi par sa lucidité. Autrichien et déporté à Auschwitz parce que désigné comme Juif<sup>584</sup>, il découvre dans la sidération son appartenance juive dans la terreur d'une exclusion monstrueuse. Il explique ce sentiment d'ébranlement soudain : perte de confiance dans le monde, effondrement de son image, " coup " de l'insulte de la torture physique " réduisant l'homme à l'état de chair " : *" Celui qui a été soumis à la torture est désormais incapable de se sentir chez soi dans le monde » « sorte d'immense étonnement d'être devenu étranger au monde où l'autre prend la forme du dominateur absolu. Comment Après s'en sortir » ?*<sup>585</sup>

Les témoignages d'enfants de survivants récoltés expliquent la manière dont cet horizon barré a conditionné leur rapport au monde. Ils font état d'un démembrement de la famille , de massacres à l'arme blanche, des récits des orphelins, des viols, des disparus ou des assassinés sous les yeux des parents, des signes corporels de l'atteinte chez les parents (cicatrices, blessures, oreilles tranchées). Récits entendus dans des chuchotements opérant « une sorte de transmission morte », repoussée dans des sphères de l'irréalité « où les contenus de pensée demeurent inaccessibles à l'autre et à lui-même »<sup>586</sup>. soit parce que le sujet s'est totalement blindé, soit au contraire parce qu'il est toujours en proie à l'emprise traumatique

Le récit d'Haroutioun Keuisseian, témoin direct de 1915 est assez unique.

Le sentiment de l'abandon en tant que perte totale d'une confiance dans le monde a été amoindri par « toute la famille qui a été épargnée » ; « nous sommes des privilégiés » évoque-t-il de façon récurrente à travers cette honte d'être resté en vie en écho au convoi de déportés qu'il a vu s'éloigner de son village natal. Si la violence de la dépossession est présente à tout moment de l'énonciation, le cadre familial de l'errance migratoire a garanti une protection majeure dans le maintien d'une remontée possible. Tour à tour, héros, sauveur, témoin de « *la fournaise* », Haroutioun sera doté d'une force indignée transformant son désespoir en ressort pour l'action.

---

<sup>584</sup> Améry J., 1995, *Par-delà le crime et le châtement, Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud.

<sup>585</sup> *Ibid.* ; p. 79.

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 214.

Mireille Bardakdjian<sup>587</sup> qui a réuni en 1983 un corpus de récits de vie composé de 39 entretiens, d'hommes et femmes nés dans l'Empire ottoman entre 1893 et 1912 vivant alors à Décines et tous décédés aujourd'hui, montre que le génocide constitue l'épine dorsale de ces récits.

Elle en analyse la structure en concluant que le discours sur le génocide est un récit "préexistant". Il se déroule comme une chaîne dans laquelle chaque maillon est solidaire de l'ensemble et il s'avère inutile d'en accélérer le rythme au risque d'arrêter le travail de remémoration.

Le récit de l'événement est une sorte de jet préexistant totalement distinct du récit de l'identité narrative où le sujet construit son identité en se racontant. Ce jet, dont parle Fethi Benslama (2000) doit être entendu comme une parole mécanique, hors du temps du sujet et qui pointe le moment fondateur où le sujet est devenu une rature du sujet<sup>588</sup>, un « en dehors de l'existence ».

### **6.3.2. L'écriture générationnelle**

Le classement typologique des écrits de la restauration et de la destruction peut s'avérer efficace en tant qu'il dresse des profils de témoignage. Mais en même temps, les typologies des récits de mémoire obturent le geste d'écriture comme possibilité de ramification avec des signifiés à découvrir sous les lignes. L'écriture générationnelle est toute empreinte d'un sens en filigrane.

Il faut laisser filer la métaphore afin de faire apparaître la complexité des nouages : la cristallisation des registres en efface le mouvement bien que ces efforts donnent des clés et selon Maryse Tripier, l'idéal type ne recouvre pas toute la réalité mais aide à penser et à communiquer.

---

<sup>587</sup> Bardakdjian M., 1989, Les Arméniens de Décines, Histoire et mémoire, *Le monde alpin et rhodanien*, 3<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> trimestres, pp. 47-74.

<sup>588</sup> Hovanessian M., « L'exil et la catastrophe arménienne : le difficile travail de deuil », *op.cit.*

L'ouvrage d'Annette Wieviorka<sup>589</sup> nous a été utile pour confirmer le point de vue selon lequel le statut du témoignage d'un génocide variait selon les générations mais aussi du degré de reconnaissance politique engendrant des impératifs sociaux<sup>590</sup>.

Dans le cheminement générationnel, les écritures de la restauration peuvent trouver un appui sur le corps manquant et réélaborer une trajectoire à partir de ce corps réapproprié, chaînon d'une désespérance.

C'est tout le sens du récit encore inédit de Sona sur sa mère qui s'est étendu sur plusieurs années (2000 à 2005).

Il nous donne le ton juste de ce cheminement générationnel qui réinterprète l'idée de destin, une dimension du retranchement transformée en un point de départ ontologique du sujet héritier. Tout l'effort de Sona consistera à rationaliser la condition d'orpheline de sa mère en un nouveau repérage et qui a pour corollaire l'égarement. Sona entreprend « d'humaniser » sa mère que les commémorations de la communauté par un curieux effet de retournement de la violence au niveau interne, expulsera de son ordre, stigmatisera comme une « intruse » sans origine.

### ***Sona : donner une nouvelle naissance à l'orpheline***

Tout au long de notre expérience de groupe de paroles, Sona reviendra sur la douleur de ne pouvoir percer le secret de sa mère, prisonnière d'un roman familial énigmatique. Sa quête compréhensive intervient dans le but d'amorcer un travail de séparation avec cette histoire orpheline et obsédante. Le dernier message de la mère qui a décidé de mourir près de l'orphelinat, lieu-témoin de son naufrage où elle a échoué accentuera un rapport à la désespérance de l'histoire.

---

<sup>589</sup> Wieviorka A., 2002, *L'ère du témoin*, Hachette Littératures, Paris. Nous avons rencontré l'auteur à Strasbourg (2001) au colloque *Mémoire sculptée de l'Europe et de ses aires d'influence*. Université Marc Bloch. Nos échanges sur cette question furent féconds.

<sup>590</sup> Ainsi l'auteur montre combien le procès Eichman a opéré une mutation dans le statut du témoignage, dans cette levée de la honte des années d'après guerre « Les survivants n'ont plus de réticences à ce que leur passé soit connu et à transmettre leur expérience comme un legs », Wieviorka A., *op. cit.*, p. 134.

Récit du 12.05.00

*“ Ma mère viendrait d’Adana, née en 1913. Elle aurait été dans un orphelinat d’Adana. On ne sait rien de ses origines, parce qu’elle nous a toujours dit qu’elle ne serait pas née à Adana et qu’elle viendrait de la région Pontique au bord de la mer Noire. Comment elle a atterri à Adana, on ne sait rien. Ma mère, c’est un cas, c’est une énigme, elle n’a rien dit à personne . J’ai une photo de ma mère avec quatre autres filles, datée de juin 1925 que j’ai récupérée chez ma petite sœur. J’avais téléphoné à une copine de ma mère pour en savoir un peu plus sur elle. Cette amie qui était venue en France avec le Tebrotsassère<sup>591</sup> (...)*

*Ma mère m’a toujours dit qu’elle n’était pas née à Adana, ni en 1902, alors que sur ses papiers officiels, elle est née à Adana en 1902. Sur cette photo , elle aurait douze ans. Les papiers des Arméniens sont tous faux, tout en étant officiels. En commençant par mon père qui a changé son nom sans rien demander à personne. A l’époque, on vieillissait l’âge des enfants pour qu’ils aient le droit de travailler et de se marier. Ma mère a refait ses papiers par l’office des Apatrides en fournissant des papiers comme quoi elle était née en 1913. En 1925, elle avait douze ans. Les jeunes gens de l’époque, pour se marier allaient chercher les filles au Tebrotzassère. Je vous ai apporté la photo du Tebrotzassère où il y a ma mère derrière la directrice, Madame Boyadjian.. Je suppose que mon père s’est marié d’après cette photo. Les plus belles filles partaient se marier aux Etats-Unis. Ma mère faisait partie des plus jeunes. Sur cette photo, il ya les filles qui restaient.*

*Ma mère arrive dans cette rue du Bas Meudon, dans ce bidonville où les enfants sont en haillons.*

*Ma mère parlait correctement français. Comment, mystère ?*

*J’ai deux cahiers d’elle que j’ai retrouvés qui ont été écrits à partir de 1925. Ce sont des histoires et deux lettres écrites à son frère. Elle écrivait un arménien très littéraire.*

---

<sup>591</sup> L’école arménienne Tebrotsassère du Raincy (Seine-Saint-Denis) mixte et quotidienne, toujours existante, fut à l’origine un orphelinat créé par les « Dames Arméniennes », association qui en 1928 décide avec l’aide de l’UGAB (Union Générale Arménienne de Bienfaisance) d’acheter un bâtiment afin de prendre en charge les orphelins de 1915.



*Ma mère parlait un très bon français, elle s'est mariée en 1931 au Raincy, toujours dans la communauté. Corfou, Marseille, Le Raincy, le Tebrotzassère existe toujours. Ma mère arrive dans l'Ile Saint-Germain, très lettrée comparativement aux autres, mais tout aussi démunie socialement que les autres.*

*Elle n'avait pas de famille alors que mon père avait retrouvé sa grande tante qui lui a dit " Toi tu es né à la période des moissons sous un arbre. Donc on l'a fait naître au mois de juillet. Sur sa carte d'identité. Il est né en juillet 1905 (par témoignage).*

*Donc ma mère arrive là, ma sœur aînée est née neuf mois plus tard(on est trois filles). On déménage rue Madeleine, au-dessus de la rue de la Défense. Ça n'a pas été un couple heureux, leur couple n'a pas marché. Parce que mon père était en plein le communautaire, il ne vivait que pour le communautaire, qu'à travers le communautaire, qu'à travers sa famille, il était très arménien qu'à travers sa grande tante et ses deux petits cousins dont l'un sera son parrain de mariage et mon parrain. Cette famille en fait a détruit ma famille. Parce que ma mère n'était pas comme tout le monde, ma mère s'habillait correctement, ma mère portait un chapeau, ma mère avait un appareil photo, donc elle dénotait.*

*Elle parlait français et elle lisait toute la journée, alors là c'était le crime. Elle lisait, et qu'est-ce qu'elle lisait, du français, des romans, alors ça, ça ne passait pas. Elle ne passait pas son temps chez les uns, chez les autres, sauf chez ses quelques copines du Tebrotzassère. Et ma mère ne voulait pas habiter à Issy-les-Moulineaux. Elle voulait habiter le Raincy.*

*Mon père travaillait chez Lefranc. Ma mère ne voulait pas rester dans ce milieu-là, ça a été un couple qui a été déchiré, ça a été dramatique. Dramatique comment ? Par l'environnement. Ma mère a été rejetée d'Issy les Moulineaux où j'habitais. Elle ne parlait pas beaucoup, elle sortait peu. Le peu de souvenirs qu'il me reste d'elle, quand j'allais et je venais entre les hopitaux et le sana,. Par exemple, elle ne voulait pas que l'on joue dans la rue (tous les gosses jouaient dans la rue) et nous les regardions de notre fenêtre. Elle nous sortait les après-midi en socquettes blanches ; on allait se promener avec elle et on remontait à la maison. Elle nous disait qu'il ne fallait pas être des filles des rues.*

*Le couple s'est déchiré, ça dépasse le couple car ils ont subi des incompatibilités des mondes. Il y a eu comme un lynchage de ma mère. Je ne sais pas ce qui s'est passé*

*Mais ma mère ne correspondait pas au style. Ma mère est partie en 1941, enceinte de ma deuxième sœur. Le communautaire pour ma mère a été une contrainte.*

*On vivait dans une maison, un peu comme celle de Jacqueline, on était au deuxième étage. Il y avait le grand-père et la grand-mère du copain de mon père qui avait acheté cette maison. Il y avait quatre locataires plus la famille du propriétaire. Ils prenaient le café puis allaient d'un appartement à l'autre, plutôt d'une chambre à l'autre car les appartements consistaient en une pièce cuisine. Ma mère n'y allait pas, ma mère passait son temps à lire et ça ne passait pas et Mamon, la grand-mère disait : " qu'est-ce qu'elle fait Anaïd, elle lit toujours ", ça n'est pas passé*

*Mon père vivait pour le communautaire, dans le communautaire, avec des copains (mon père c'était un homme discret et modeste), il n'a jamais été président d'une association. Avec ses copains, il a créé la section Dachnak Zavarian au 45 rue de la Défense à Issy. Il en a été le trésorier et a créé avec d'autres l'Ecole arménienne de la rue de la Défense où ma mère était institutrice puisqu'elle était instruite comparativement à d'autres femmes.*

*Donc ma mère est partie , on ne savait pas où. Mon enfance, dans le déchirement de ce couple, je l'appelle " la tragédie de ma mère ". Ma mère s'est enfermée dans un silence. Elle a toujours vécu seule, dans un isolement total, dans une chambre. Elle aurait été moine, cela aurait été pareil*

*Ma mère, je ne m'en souviens pas trop car dès l'âge de mes trois mois, on m'a retiré de la famille de mes parents parce que j'étais tuberculeuse ; j'étais dans les préventoriums, les sana etc.. Ma mère ce que je me rappelle, elle m'a mise au Tebrotssassère , j'avais six ans et demi. Elle nous a dit " Je vous laisse pour les vacances et elle n'est jamais venue nous chercher. Elle était enceinte à ce moment là.*

*Mon père nous a récupéré à un moment, là, je ne sais pas trop comment, il n'y avait pas de téléphone. Il est venu à vélo. Et mon père venait nous voir tous les dimanches à vélo, d'Issy les Moulineaux au Raincy. En fait, mon père remplissait les fonctions de papa, de maman, de grand-père et de grand-mère. Pour moi mon père, c'est une idole. Par contre mon père nous a transmis les récits des massacres.. " ...*

Le récit du père ne se termine pas à cet endroit. Nous en arrêtons volontairement le déroulement car la poursuite du récit prendra la forme d'un dialogue à plusieurs voix autour de cette éclipse de la mère, des tensions entre le couple et du retrait croissant de la mère dans son monde intérieur.

Ce qui compte pour nous, à cet endroit du roman familial en tant que construction d'un mythe individuel de l'origine, sorte d'invention permettant de surmonter le gouffre de la réalité, c'est l'impossibilité pour Sona de fabriquer un visage de la mère étant donné le secret que la mère maintiendra de façon forclosée. La mère s'est retirée physiquement mais aussi en tant qu'instance.

En nous racontant son enfance, on pourrait facilement croire que Sona a été orpheline, sans génitrice identifiable, livrée aux commérages des voisines alors que l'évocation de la mère envahit presque tout le récit. *“ Quand on allait chez mon père, tous les ans à Noël, à Pâques, quand on arrivait à Issy les Moulineaux, c'était la torture. Mon père m'envoyait chez les épiciers de la rue de la Défense. On me demandait : “ tu es la fille de qui ? ” “ Je suis la fille de mon père ” “ tu vois ta mère ? Ta mère s'est remariée ? Ta mère a eu d'autres enfants ? ” . Ma marraine me demandait : “ Qui tu préfères ? Ton père ou ta mère ? ” Je réponds fṭqḥ ḥ'fḡ (qu'est-ce que cela peut te faire). J'aime les deux ”.*

L'impossible idéalisation de la mère tournée en dérision par la famille du père, écrasée sous le poids de la norme communautaire, expulsée d'elle-même du fait du mystère qui entoure sa naissance, dépouillée des repères identifiants, induira chez Sona, une sorte de collage fantasmatique à la figure de la mère, l'empêchant de se dégager de son emprise.

Le roman familial de Sona tourne autour d'une construction imaginaire d'enfant trouvé et abandonné, évincé du couple parental et de son autorité et empêchant la rêverie de l'enfance. C'est cette impossibilité de rêver que nous livre Sona, en revenant sur ces épisodes des voisines qui tuent une deuxième fois la représentation de sa mère et la confinent dans une réalité féroce de « l'ici et le maintenant ».

Les blessures de Sona ont de multiples causes : sans doute, le sentiment d'avoir été

abandonnée par la mère qui s'est retirée, elle même abandonnée, la retraite de la mère dans la mélancolie puis la présence d'un père qu'elle érigea en héros tout au long et qui malgré ses faiblesses tiendra ses enfants hors de la noyade.

Dans son récit, Sona tentera de réintroduire « un vivant » de sa mère sous de multiples signes, de la réhabiliter par des attributs nobles : son écriture soignée, son élégance, son amour de la lecture. Sona tente de se raccorder à elle : mère “ à la maternité blanche ” , sans affect, mère mortifère, mère meurtrière, mère mortifiée ”<sup>592</sup>, mère qui a été orpheline et qui s'est retranchée dans sa condition orpheline, morte de mélancolie profonde à proximité du seul lieu qui lui garantissait une identité digne le *Tebrotssassère* au Raincy, orphelinat de la grande banlieue parisienne toujours vivace dans la mémoire collective de la survivance qui a réceptionné ces filles arméniennes rescapées et organisé leurs épousailles au sein de la communauté, en diffusant leurs photos.

Ces témoignages nous renseignent sur des logiques intergénérationnelles qui épousent des normes traditionnelles où chaque génération est redevable de la génération précédente, hommage très souvent envahi par la culpabilité « *c'est grâce à mon père ou à ma mère* », « *Il faut être redevable à cette génération* » etc., avec le souci d'excuser ou de pardonner leur rudesse, sévérité, dissimulation, traits de caractère interprétés comme les conséquences de leurs épreuves.

Mais ces récits de vie sont aussi des reconquêtes d'une territorialisation de soi déroulant un réseau de liens et d'interdépendance alliant à la réhabilitation des aînés la possibilité d'individualisation.

Ce n'est pas dans une identité perdue que se mesurent les enjeux de ces récits mais dans l'immense difficulté à assumer une histoire hors du champ de la représentation possible, et dont le sujet héritier a la charge de hisser ou d'ancrer dans la réalité et dans la représentation. "*Ce n'est pas une histoire que l'on porte mais une histoire que l'on a en charge*" rapportait une jeune femme nous laissant deviner que l'enjeu demeurerait dans une mission de réparation lourde à porter néanmoins, génératrice d'angoisses.

Beaucoup des écrits produits à partir des années 1975 en langue française ou traduits de l'anglais sont des romans hybrides où alternent le récit-document et la quête de ponts

---

<sup>592</sup> Racamier P C., 1978, *A propos de la psychose de la maternité. Mère mortifère, mère meurtrière, mère mortifiée*, ed. ESF.

de réaffiliation, souvent élaborés par « une seconde génération » et dont le pacte autobiographique garantit la véracité du témoignage. Les écritures de la restauration nourrissent la transmission dans « une sorte de roman historique à double voix »<sup>593</sup>.

On pense au chemin ouvert par l'ouvrage de Michael Arlen<sup>594</sup> *Embarquement pour l'Ararat. A la recherche de l'identité arménienne*, récit initiatique où le héros, auteur et sujet de l'histoire qu'il narre, s'embarque pour l'Ararat et à travers ce voyage, dépeint un cheminement intérieur tout autant qu'un pèlerinage dans l'espace, à la recherche d'une relation au père. Beaucoup d'essais vont traiter de ce sentiment de déclin de l'imaginaire paternel.

Il prend place dans une nouvelle restauration du roman familial où le rapport du fils au père constitue la trame du récit. Le fils interroge le père sur son identité, le non-dit du père sur son passé et les raisons de sa volonté de changer de nom. Selon Janine Altounian<sup>595</sup>, le voyage en Arménie permettra la découverte du corps paternel. Il faut mesurer de l'intérieur des paroles enfouies, toute l'importance de ce roman qui traçait, après soixante ans de déni, la possibilité d'en analyser les conséquences dans la transmission. Le film de Robert Guediguian, cinéaste français *Le Voyage en Arménie* (2006) participe de ces retrouvailles, hommage à une « terre-peuple ». Mais selon nous, les nombreux clichés déforment le projet.

Le roman d'Arlen, roman-déclic, fondateur d'une "Arménie intérieure" réélaborant le roman familial est significatif d'interrogations identitaires. Il produira un appel à la restitution de trajectoires. Du témoignage visuel, cinématographique, théâtral aux essais autobiographiques brassant des itinéraires migratoires pour signifier le dénuement extrême et un "recommencement" en terre d'exil, on peut évoquer l'émergence d'un genre médiatique et romancé accessible au grand public basé sur le mérite de

---

<sup>593</sup> Expression empruntée à Anne Muxel. Muxel A., 2003, « Temps, Mémoire, Transmission », *La transmission dans la famille, secrets, fictions et idéaux*, Actes du colloque à l'initiative du Réseau européen des instituts de la famille (REDIF), organisé par l'Institut des sciences de la famille, Lyon, 26-27 mai 2000", L'Harmattan, p. 148.

<sup>594</sup> Arlen M., 1977, *Embarquement pour l'Ararat-A la recherche de l'identité arménienne*, Gallimard, collection Témoins.

<sup>595</sup> Altounian J., 1992, « A la recherche d'une relation au père, soixante ans après un génocide », *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie. Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Confluents psychanalytiques, Les Belles Lettres, pp. 55-80.

l'ascension où l'exil massif et contraint est évoqué à partir des épreuves de l'auteur, sujet de la trajectoire historique qu'il narre<sup>596</sup>.

Ces divers modes autobiographiques peuvent être utilisés par le chercheur comme des sources qui nous renseignent sur des expressions identitaires variant selon l'évocation d'un héritage direct ou différé, ou mis en éclipse.

Les liens entre les générations peuvent être plus ou moins serrés, plus ou moins tendus selon aussi le climat social ou politique du « moment » mais, de toute évidence, le temps devient un opérateur efficient contribuant à dessiner un mouvement de l'Histoire qui assouplira les conduites hiératiques, les fixations identitaires.

Jacques Hassoun<sup>597</sup> a signalé des créations de mémoire, des processus de translation et de fidélité chez les générations nouvelles, ces contrebandiers de la mémoire qui « glissent » sur la tradition. Ces créations permettent d'établir des passerelles avec les générations précédentes afin d'advenir, là où la tradition s'est collectivement disloquée pour produire des processus d'individualisation de la mémoire que Michel de Certeau avait finement analysées.

Indiscutablement, une parole veut transmettre la catastrophe et l'on mesure le chemin parcouru depuis les années 1930 dans l'intégration de l'événement. Cette prise de parole soumet le présent à « l'événement » traumatique, tout comme la prose poétique des années 1930, mais avec cette différence essentielle que la place de l'écriture y occupe une position radicalement autre. Elle n'est plus habitée par le désastre mais elle tente de l'habiter, elle rend transparent ce qui motive le passage de la prise de parole à l'écriture, de l'énonciation à l'inscription, tentatives illustrant « la catastrophe de la mémoire »<sup>598</sup>.

---

<sup>596</sup> Ce genre nouveau a mobilisé la plume de certains hommes célèbres d'"origine arménienne" longtemps demeurés à l'ombre d'une "arménité" soudainement révélée à eux, au terme d'un parcours socioprofessionnel d'une réussite exemplaire (Aznavour, Verneuil, Alain Manoukian, etc.). Dans les discours des médias, ces figures de la réussite illustrent l'intégration des Arméniens et leur fidélité à la mémoire collective et sont souvent citées pour marquer une sortie de la condition d'immigrée.

<sup>597</sup> Hassoun J., 1994, *Les contrebandiers de la mémoire*, Syros, Paris.

<sup>598</sup> Hovanessian M., L'écriture du génocide des Arméniens : un texte à plusieurs voix, *op.cit.*, p. 79.

### 6.3.2. *Hichadagaran* (mémorial)

Ainsi, le récit de Yervant Der Goumcian né en 1894<sup>599</sup> que nous avons commenté lors d'une séance sur « mémoires arméniennes » au Musée de la résistance et de la Déportation de l'Isère (mai 2007) est composé de manuscrits que l'auteur, ancien réfugié a voulu ériger en « *hichadagaran* » (mémorial). Résidant dans la région grenobloise dès les années 1920, il a légué à la Ville de Saint-Martin-d'Hères, son manuscrit original rédigé en arménien qui campe des repères idéologiques, socioculturels des générations de la « terreur » des massacres<sup>600</sup> pour nous offrir par la suite, un parcours d'exilé.

Ce parcours dessine une destinée, un chemin générationnel sans complaisance qui s'ouvre dans la région de Bursa<sup>601</sup> en Turquie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette destinée intergénérationnelle qui suit un ordre chronologique se révèle impressionnante par l'aptitude de l'auteur à exploiter des données ethnographiques sur la vie des villages où les Arméniens vivent en « maisons »<sup>602</sup>, tout en mêlant sa voix aux événements, aux grands mouvements sociaux et politiques sur lesquels il fournit un témoignage vécu, sans pour autant se laisser submerger par des déchirements intérieurs.

Ce livre reste très éloigné de la monographie caractérisée par le retrait de l'observateur au profit des tournures impersonnelles. L'auteur montre comment les structures sociales, les modes d'existence, les bouleversements politiques sont saisis par les hommes d'une collectivité et se réfractent dans une conscience individuelle. La richesse de ce genre autobiographique accessible au grand public est de croiser un « je », qui

---

<sup>599</sup> Der Goumcian Y., 2007, *Une mémoire arménienne. De Medz Nor Kiugh (Bursa, Empire ottoman) à Saint-Martin-d'Hères*, Direction du Patrimoine du Conseil général de l'Isère. Traduction Raymond Kevorkian.

<sup>600</sup> On doit préciser qu'il s'agit d'un document précieux pour la compréhension de la montée de la violence dans la période pré-génocidaire, par les descriptions des massacres successifs et répétés jusqu'à la visée de la toute puissance génocidaire. Ce processus graduel de montée de la violence est très remarquable également dans le roman de Raffi, *Le Fou*, nouvellement traduit et publié et qui dépeint la montée de l'oppression subie par les Arméniens dans l'Anatolie à la fin du XIX<sup>e</sup>. Raffi, 2007, *Le Fou*, Ed. Bleu autour, traduit de l'arménien oriental par Moosheg Abrahamian.

<sup>601</sup> à Medz Nor Kiugh, bourg arménien situé au sud-est du lac d'Izmir dans le *vilayet* (région) de Bursa (région). Yervant appartient à ces communautés originaires de Bythinie au début du XVII<sup>e</sup> fuyant les guerres turco-persanes. Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle ce sont quelque 120 000 mille arménophones qui vivent dans le vilayet de Bursa, peuplé essentiellement d'hellénophones et de turcophones.

<sup>602</sup> Sur un mode de regroupement de type patriarcal comptant en moyenne une cinquantaine de personnes, toutes générations confondues.

rapporte ce qu'il a vu avec un « je » constitué en centre de la narration afin de relater les étapes objectives d'un périple migratoire infernal.

Yervant nous livre des aspects précieux pour la compréhension du fait de culture entendu comme un système de valeurs en interaction constante avec un environnement persécuteur. Les tourments extérieurs occasionneront de solides ancrages dans un système de valeurs qui se rigidifie à la mesure de la menace d'extermination grondante, c'est-à-dire une compréhension de la culture comme un système de valeurs en ajustement constant avec la terreur de l'extérieur.

L'auteur restitue des événements par séries qui témoignent des logiques d'oppression de la minorité arménienne bien avant le plan diabolique de 1915, tout en posant un regard critique sur des pratiques traditionnelles intergénérationnelles où la soumission est de règle avec les aînés et donne lieu à des abus de pouvoir de la part des parents sur leur descendance<sup>603</sup>.

Je parle de chemin générationnel car le narrateur tente de montrer ce qu'il est devenu à travers son périple de réfugié, géographique et social, en déployant une lecture du milieu où s'inscrivent et prennent sens ses choix, en développant une lecture critique des rôles assignés par la famille et la communauté, un ensemble de prescriptions y compris dans le mariage auquel il se pliera, sous une contrainte familiale explicitement évoquée. Ce témoignage apparaît bien « comme une voie d'accès aux codes culturels, réfléchis dans le discours qui apparaît comme un méta-commentaire, où chaque individu exprime son usage et sa place dans ces différents systèmes symboliques dans une relation qui va du conformisme à la déviance et de l'adhésion aveugle à la distance critique ».

Yervant Der Goumcian navigue entre le conformisme et la distance critique et l'on regrette vraiment que l'historien traducteur<sup>604</sup> ait volontairement « coupé » du manuscrit original, les épisodes où le narrateur relate les parties les plus intimes de sa vie,

---

<sup>603</sup> L'amertume de Yervant sur son père traverse tout du long le récit. Les déménagements successifs du père, son « vagabondage » sont des éléments qui se mélangent à sa qualité de prêtre du village et qui lui vaudra d'être épargné de la déportation. Le père de Yervant, prêtre a été épargné de la déportation car les autorités locales ont pensé judicieux de maintenir un clerc de rang modeste pour enterrer les hommes exécutés et compter les morts sur les gibets. Il y a de l'ambiguïté évidente chez cet homme qui impose à son fils des choix et des devoirs tout en lui refusant l'accès à l'instruction supérieure alors que lui-même est un grand lettré, d'avoir aussi accepter des compromissions avec les autorités turques si lourdes de conséquences d'un point de vue psychique.

<sup>604</sup> Il s'agit de Raymond H. Kévorkian, historien et conservateur de la Bibliothèque arménienne Nubar (Paris).



« comme ses nombreux problèmes médicaux et les malentendus familiaux ». <sup>605</sup> Nous sommes une fois encore confronté au polissage consternant du discours de certains historiens du « communautaire » qui pensent que les hésitations identitaires sont des fioritures : « Ces chapitres n'auraient rien apporté au lecteur » ajoute Kevorkian. Il y a de l'idéologie silencieuse sous cette méthode sélective, la peur de bousculer une tradition épistémologique <sup>606</sup> heureusement revisitée avec l'apparition des historiens du sensible. Mais de façon plus significative, l'historien hésite à transgresser l'interdit communautaire encore très prégnant dans les mentalités selon laquelle « on ne livre jamais à l'extérieur les secrets de famille » <sup>607</sup>

La position critique de l'auteur-narrateur sera plus visible dans le second volet lors de la narration sur l'engagement de Yervant dans la communauté, les difficultés d'intégration en France notamment sur les refus successifs de sa demande de naturalisation, ses choix d'éducation envers les enfants.

Cet « *Hichadagaran* » représente comme d'autres tentatives de publication <sup>608</sup> un Mémorial réservé aux écrasés de l'histoire mais aussi un legs destiné « à une bibliothèque afin qu'il puisse être utile aux écrivains arméniens ou aux historiens ».

L'idée de legs est très importante dans ces écritures de la restauration ; elle vise la réparation politique prise en charge par ceux-là même qui seraient des témoins inconditionnels, en ce qu'ils doivent leur présence au monde grâce aux luttes des survivants. Ce processus est très important à souligner et je l'avais moi-même expérimenté dès le recueil de mes premiers entretiens où ma position de « relative » proximité avec la collectivité épargnait au sujet d'avoir à justifier des causes de son exil et de sa condition de survivant et redessinaient de ce fait, un horizon générationnel au sens d'une passation « active » de la transmission.

Nous pensons avec conviction que l'horizon générationnel est de l'ordre de la séparation.

---

<sup>605</sup> Yervant Der Goumcian, *Une mémoire arménienne. De Medz Nor Kiugh (Bursa, Empire ottoman) à Saint-Martin-d'Hères, op. cit.*, p. 17.

<sup>606</sup> « Se concentrer sur la micro-histoire » explique Kevorkian, comme si le cadre de la micro-histoire était un garant d'objectivité.

<sup>607</sup> Cette marque traditionnelle prend allure d'injonction et nous l'avons relevée aussi bien en diaspora qu'en Arménie (en milieu rural tout comme en milieu urbain).

<sup>608</sup> Il faut bien dire que L'Année de l'Arménie (2007) a rendu possible de telles publications

Le témoignage écrit ou oral, l'écriture du témoignage sépare, sans prétendre mettre fin aux symptômes des adhérences, cela reviendrait à nier la complexité des mécanismes psychiques, mais esquisse une frontière salvatrice entre les générations c'est-à-dire figure la condition d'évasion de la survivance.

Le récit de vie d'Haroutioun Keusseian<sup>609</sup> est assez paradigmatique du point de vue des temporalités de l'avant exil et du post-exil, des changements de lieux, des déplacements successifs, de la naissance du projet de remontée à partir d'un « recommencement » qui prend appui sur les solidarités entre les générations et familiales du même village .

Mais dans le *Lien communautaire*, je n'ai pas analysé le don qu'il m'a prodigué, en m'offrant son *Hichadagaran* , publié par ses soins, à compte d'auteur lors de son long séjour à Issy-les-Moulineaux et qui retrace une somme de coutumes traditionnelles des Arméniens de son village natal à Stanoz, village non loin d'Ankara. Dans cet aller-retour de l'échange, moi capturant sa parole sur l'exode, lui, me remettant un écrit-monument se manifeste un geste de passation de l'expérience générationnelle.

Du côté des chercheurs toutefois, on note très peu de travaux portant sur la catégorisation générationnelle, l'impératif du témoignage l'emportant sur la construction des catégories.

Dans le *Lien communautaire*, je prenais certaines précautions, en précisant que mon découpage des générations prenait comme référence la génération de l'exode. Ce n'est pas tant l'âge qui la caractérisait que le fait d'avoir été le témoin d'une tragédie historique. Par seconde et troisième, et parfois même quatrième, je désigne les femmes et les hommes nés en France et issus de cette génération de l'exode et j'évoquais le vécu direct du déplacement comme point zéro du découpage<sup>610</sup> produisant ainsi une définition sociale des générations"<sup>611</sup> aux frontières de la mémoire collective et de l'histoire contemporaine.

Cette "génération historique" se caractérise par une traversée commune, celle de l'expropriation et de la spoliation et dont l'utilité consiste à organiser le temps social de la migration. De toute évidence, nous nous sommes éloignées de la notion de génération

---

<sup>609</sup> Martine Hovanessian, *Le lien communautaire*, op. cit.

<sup>610</sup> Sayad A., 1994, « Le mode de génération des générations immigrées », *Migrants-formation*, n°98, pp. 6-20.

<sup>611</sup> Attias-Donfut C., 2000, "Rapports de générations. Transferts intrafamiliaux et dynamiques macrosociales", *Revue française de sociologie*, 41-4, pp. 643-684.

démographique , de génération familiale, en fonction de la position des sujets dans la parentèle pour privilégier une génération de l'exode qui rassemble des individus ayant en commun l'expérience du déplacement, partageant une tranche de vécu historique, une confrontation directe avec la dépossession.

La notion de génération constitue un point d'entrée éprouvé et robuste dans les sciences sociales pour prendre en compte des structures et processus temporels dans la description, l'analyse et la théorisation. Elle demeure un point d'appui pour figurer des collectivités<sup>612</sup> sous les aspects biographiques, familiaux, historiques ou encore institutionnels. Nous sommes convaincus qu'il s'agit d'une opération délicate pour le chercheur qui doit se dégager des logiques d'acteurs afin d'identifier ce qui motive cette opération de différenciation et entrevoir ce repérage générationnel comme une ressource, une catégorie sociale mobilisable susceptible dans notre cas, d'organiser de la cohérence interne « et tracer de ce fait des lignes de partage ou de clivage »<sup>613</sup>.

Dans notre ouvrage sur les récits de vie, nous utilisons une approche générationnelle pour signaler une confusion *des places* empiriquement analysé en rapport avec une filiation mise en défaut, un impensé de la filiation par la destruction du principe de la continuité. Nous avons évoqué cette dépendance affective presque fusionnelle entre les générations issues de l'exil, porteuse d'angoisses, de culpabilité et de honte dès lors que se profile chez un sujet l'ombre d'un désir de séparation. Et nous confirmons cette idée du « patrimoine terrifiant » qui a provoqué ces collages des corps comme une sorte de rempart à l'effondrement. Pour Janine Altounian, la destitution radicale des imagos parentales instaure une filiation paradoxale qui écrase les différences, d'où la difficulté des héritiers du génocide de se défaire d'un patrimoine terrifiant, où « sexes et générations se télescopent »<sup>614</sup>.

Cette perspective fait éclater la notion de « progrès générationnel » dans un processus de remontée sociale linéaire où des catégories homogènes se préciseraient. Du reste, certains de mes écrits m'apparaissent rétrospectivement trop plein d'assertions notamment pour ce qui concerne des processus générationnels analysés dans une trop

---

<sup>612</sup> Demazière D., « Les générations comme catégorie d'analyse ». *Temporalités* n°2, 2<sup>ème</sup> semestre 2004, pp.1-5.

<sup>613</sup> *Ibid*, p. 8.

<sup>614</sup> Altounian J., *La survivance*, *op. cit.* ; p 44.

forte présomption du relais<sup>615</sup> mais pourtant largement discutés dans *Le lien communautaire* où déjà les témoignages réexaminaient le principe générationnel à travers un effondrement ayant écrasé la possibilité de transmettre.

---

<sup>615</sup> Hovanessian M. "Diaspora arménienne : générations et transmission", *Les Annales de l'autre Islam*, INALCO-Ed du CNRS, n°3, juin 1996, pp. 435-450.

## CONCLUSION : Réflexions sur la désymbolisation. Le fragment

À la suite de ces incursions géographiques, de ces sauts épistémologiques, de ces traversées des lieux exilés, éparpillement apparent, je ne peux m'empêcher d'appuyer la réflexion théorique sur une culture du fragment, culture-témoignante d'une désymbolisation qui a été à l'œuvre mais promettant de réunir une impossible totalité, en convoquant les parties manquantes par quoi le fragment prend du relief et devient signifiant de ce qui a été mal enterré.

C'est à cet exercice ardu que je me suis livrée en explorant les diverses couches d'un imaginaire national hanté, à la recherche de ce qui pourrait raccorder les fragments, alors que les dissociations ont opéré leur œuvre et que le temps ne pourra plus rien raccorder. La culture du fragment se distingue du processus « d'invention de traditions ». Elle relève non de l'addition de symboles mais du raccord.

Le fragmentaire est une écriture de la fin, à la fois testimoniale et qui rend compte d'un présent et d'un passé qui sont dans l'adhérence: « L'écriture fragmentaire révèle ce paradoxe, c'est par la réitération qu'elle rétablit le continu au sein même du discontinu »<sup>616</sup>. Il y a dans l'exigence fragmentaire, de la répétition liée à de l'impossibilité, et en même temps de l'ouverture vers des pensées inédites basée sur une résistance au dessein de la destruction génocidaire qui est aussi d'écraser l'invention à partir des lieux des restes, et de tuer le souvenir.

Le thème de la ruine est très répandu dans les imaginaires et je reste frappée par tous ces témoignages de pèlerinage sur les anciens lieux de la dévastation (village d'origine des grands-parents en Turquie, maisons familiales en milieu rural ou urbain, désert de la déportation, lieux religieux dégradés, villes frappées par le séisme en Arménie, etc) où un sentiment d'irréalité domine, la perception d'une réalité « décrochée » par rapport au monde interne et au monde en train de se dérouler.

La traduction psychique de ce monde a intériorisé des récits de la ruine et de la fin d'un monde. Ainsi Jeannine née en 1936, se désigne comme appartenant à la deuxième

---

<sup>616</sup> Hoppenot E., 2001, « Maurice Blanchot et l'écriture fragmentaire » : « Le temps et l'absence de temps », colloque du GRES, Barcelone.

génération ; elle relatait récemment son pèlerinage en Turquie près d'Ankara afin d'y localiser un ancrage parental : « *Il n'y avait plus de ruines mais des « grands ensembles »*. *Impossible de réaliser les reconstructions alors qu'il n'y a plus d'Arméniens* » dit-elle, comme si le temps s'était arrêté à l'histoire des parents. Ce thème de la ruine hante les récits et renvoie à un engloutissement qui provoque des imaginaires agités, des indignations, des confusions de repères, des torsions de la perception du présent. On se souvient ainsi du récit d'Haroutioun habité d'une « terreur sans nom » qui lors de son arrivée par le bateau au Port de Marseille sera secoué d'hallucinations visuelles et d'angoisses confondant les cheminées d'usine avec des mosquées<sup>617</sup>.

L'ombre de la menace « intégrale » plane toujours dans les imaginaires surtout en Arménie: les discours des réfugiés du Haut-Karabakh recueillis au moment des pogroms de Soumgaït, les témoignages recueillis sur le séisme en 1988 et sur l'instabilité politique au Caucase révèlent un sentiment d'insécurité permanent intériorisé. Cette menace s'insinue de même dans les récits de voyage : les marqueurs « ethniques » en Turquie qui sont cachés, les narrations sur Istanbul où les Eglises sont calfeutrées et le patriarcat constamment fermé pour ne pas attirer la haine de l'ennemi.

« La ruine » qui dérive vers un sentiment de ruine utilise bien souvent l'appui d'un bien matériel, patrimonial détruit ou détérioré. Les anciennes églises laissées à l'abandon dans les territoires arméniens de Turquie et transformées en écuries par les Kurdes ou les Turcs demeure la traduction la plus criante de cette dévastation qui continue. Dévastation qui agit encore, nous l'avons vu à travers le fragment du récit d'Alice sur son père où les représentations des dimensions et des ressources du lieu de l'exil sont calquées sur la topographie du village perdu<sup>618</sup>, microcosme, témoin strate après strate, des rêves, des réciprocités d'action et des échanges durables Dans ce temps cyclique, le village de l'aïeul représente une destination morale, un lieu pur.

Mais évidemment, la configuration spatiale, architecturale, la dimension du bâti ont des résonances plus psychiques : la « ruine » introduit une nuance par rapport à la notion de disparition ; c'est une disparition qui continue d'agir, qui continue de mener

---

<sup>617</sup> Martine Hovanesian, *Le lien communautaire*, op. cit., p. 101.

<sup>618</sup> Dans les années 1990 nous avons dépouillé certains articles du quotidien *Haratch (En avant)* paru en France dès 1925 en langue arménienne et nous avons été étonné de la façon dont les premiers réfugiés racontaient leur installation dans diverses régions françaises en associant constamment l'environnement à leurs anciens villages.

son travail d'ensevelissement. C'est un « génocide blanc » affirment bon nombre de personnes.

Tout a été mal enterré, les morts, les monuments anciens, les villages, l'histoire nationale et l'on ne s'étonnera point de voir surgir aujourd'hui en Arménie, ce sentiment chez les plus démunis « d'un pays en ruines », désossé et qui se dépeuple. « *On a découpé le pays comme un gâteau* » affirment les voix du peuple car chaque grand secteur de l'activité sociale (le gaz, l'électricité, les réseaux de communication, l'eau, les activités de commerce etc) appartient à des investisseurs étrangers, pays imaginé « sous la coupe » désormais de tel ou tel pays (Russie, Iran, Grèce, France, Etats-Unis).

Les nouvelles monumentalités en diaspora et en Arménie remplissent une fonction liturgique et cérémonielle : outre de parer à la représentation de l'ensevelissement intégral, elles convoquent la dimension d'un deuil possible par une possibilité de relier « une présence » à l'espace public, à la tribune. Nous nous sommes interrogés sur ces nouvelles pratiques sociales en France qui consistent à « faire de l'histoire » dans la ville, à en afficher quelques épisodes par le biais de toutes sortes de fragments sculptés, sorte de sémiotique visuelle qui se constitue comme partie intégrante de l'analyse d'un imaginaire national ou communautaire qui voudrait impulser des retrouvailles. Le Monument comme objet esthétique dans sa "matérialité incarnante" a conduit à s'interroger sur les interrelations du monument-message au monument-événement<sup>619</sup> notamment sur les fonctions sociales et la reconnaissance politique portée par le religieux à travers l'édification du monument Komitas à Paris<sup>620</sup> (2004). Ces monuments entendus au sens large, ne sont pas sans importance ; ils additionnent des principes d'authentification dans une dialectique discursive : mise en scène d'une absence mais aussi d'une présence, transmission d'un style (esthétique) et de sa fragmentation, fétichisation de l'objet et sens politique, dissémination territoriale des monuments et opération de rassemblement. Mais ce qu'il faut retenir dans cette stratégie de reconnaissance, c'est le facteur visuel : le monument « se voit » et il existe pour être « vu ». À la différence du mouvement de la littérature qui opère des

---

<sup>619</sup> Garnier J-P, « Du monument comme "événement" », *L'Homme et la Société*, n°146, octobre-décembre 2002.

<sup>620</sup> Hovanessian M., « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°96, octobre 2004, pp. 125-134.

alchimies, des translations de mémoire, la mémoire collective se nourrit d'images emblématiques du passé national et de symboles ayant donné lieu dans certaines localités à un « paysage identitaire », à des territoires métaphoriques qui ont été entretenus par les discours publics<sup>621</sup> et les cadres sociaux de la collectivité

Il y a lieu d'associer l'idée de matérialité incarnante de ces monuments avec les corps des disparus : le Mausolée pour les martyrs de la ville syrienne Deir-Es-Zor, dernière étape sur la route des caravanes des déportés expose les ossements des victimes ; il s'y dresse un *Khatchkar* qui est devenu un haut-lieu de pèlerinage dans la diaspora.

La culture du fragment est liée au deuil, à la possibilité d'instaurer la traduction d'un deuil qui n'en finit pas, comme expérience d'un dépassement de l'histoire mortifère, comme avènement d'une nouvelle histoire plus humanisée. Elle nous a demandé de reconsidérer l'usage du fait culturel : ce qui reste comme possibilité de symboliser quand on a tout perdu.

Sayad, nous l'avons vu examinait le recours « à la culture » sous l'angle de la domination et qui n'est pas toujours lié à une perspective ethnocentriste. Le cas arménien comme d'autres, invite à sérier les usages du référent culturel à travers les enjeux sociaux et politiques de cette revendication d'« authenticité ».

Conduite par certains *leaders*, l'exigence d'authenticité aboutit à de nouvelles formes d'aliénation, « *la communauté comme une mère imposante* » disent certains et signe non seulement une fermeture à « L'autre », mais aboutit à une décrépitude de ces référents tombant en poussière à force d'enfermement.

L'insistance avec laquelle les représentants hissent « la singularité » pour démontrer une « irréductibilité » relève d'une naïveté déconcertante qui prend appui bien souvent sur un discours de la dette par rapport à leur mémoire familiale et à la mémoire « nationale » entretenue par les obédiences conservatrices. C'est tout le contraire d'un travail de deuil qui est mené à travers cette rigidification.

Le thème de l'hybridité, du métissage n'est pas très répandu dans les organisations soucieuses de maintenir un socle identitaire. Par contre, les acteurs « du bas » dans la diaspora expriment une saturation face à ces injonctions d'authenticité dont certains ont fait les frais dans leur vie personnelle et intime, soit à cause d'un « mariage mixte »

---

<sup>621</sup> Tévanian P., 2002, Le génocide arménien et l'enjeu de sa qualification, in *La mort dissoute* sous la dir. de Alain Brossat et Jean-Louis Déotte, L'Harmattan, pp. 29-56.



proscrit par la norme communautaire, soit à cause de l'usage d'un bilinguisme imparfait, soit parce qu'ils ont souhaité élargir leur militantisme à d'autres causes minoritaires.

En approchant les voix des « acteurs », j'ai privilégié une approche compréhensive qui fait sauter les poncifs sur « le multiculturalisme », les frontières culturelles, certaines catégories vides et ce travail, je le revendique comme un travail anthropologique au sens donné par Marc Augé d'un questionnement sur l'altérité qui s'attache à repérer le travail des singularités<sup>622</sup>.

Le fait de culture se mesure comme une hésitation, une émotion, une découverte de soi, un déclenchement de résonances, un “ arrêt ” permettant le ressouvenir, une angoisse. Le concept de "ressouvenir"<sup>623</sup> semble approprié à la fulgurance de ces "moments de vérité" ne traduisant pas exactement le souvenir mais la reprise d'un ébranlement de la conscience sapant l'armature rigide de la parole récitative et inexplorée des récits hérités. « *La culture c'est des petites choses* » rapportait une femme nous donnant toute l'importance de la rencontre avec le détail, de la « petite différence » dont parle Amselle à propos d'une identité hébraïque « en creux »<sup>624</sup> et que le récit d'Alain nous offre comme moteur de ses choix d'appartenances futurs.

Le concept d'appartenance qui n'a pas été théorisé par Freud et Lacan précisait Fethi Benslama renvoie à « l'acquisition d'un sentiment qui relie le sujet à la place qu'il occupe dans un espace spécifique doté des valeurs qui ont investi ces espaces »<sup>625</sup> et l'on voit bien combien cela se vérifie au regard du récit d'Alain. Le temps d'une scène sociale, les autres « compatriotes » lui renvoient un miroir « reconnaisseur » où l'espace-temps du jeu de cartes dessinant des places virtuelles lui permet de relancer « un contrat narcissique » qui lui a été attribué par l'ensemble de sa famille pour dessiner des « places spécifiques » dotées de valeurs et de modalités d'échanges.

Le détail n'est pas superficiel, au contraire il est très profond, introduit une rupture au sein de la monotonie et de la répétition et nous met encore sur la voie du signifiant.

---

<sup>622</sup> Augé M., 1989, « L'autre proche », *L'autre et le semblable*, Presses du CNRS, pp. 19-33.

<sup>623</sup> Le concept de ressouvenir est utilisé par Philippe Bouchereau qui l'emprunte au philosophe Kierkegaard. Le ressouvenir doit être distingué du souvenir ou la souvenance, Bouchereau P., 1999, "La désappartenance", *L'Intranquille*, 4-5, Paris, pp. 165-211.

<sup>624</sup> Amselle J-L, *op. cit.*, p. 20.

<sup>625</sup> Puget J., 1996, « Que faire de la culture ? », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°26, èrès, pp. 69-72.

Hripsimé, une jeune femme originaire de Syrie, très en quête de sa mémoire familiale précisait qu'il fallait conserver une certaine vigilance face à la lourdeur de l'histoire. Elle nous rapportait un événement déclencheur, sorte de déclic inattendu de l'ordre de la perception sensorielle qui organisera son récit et réveillera la figure impressionnante de sa grand-mère puis initiera un mouvement de questionnement sur son identité personnelle.

*"Il y a quelques années je me réveille et il y a une odeur. Mais elle n'est pas dans la maison, elle est dans mon nez. Ça change tout. Personne ne cuisine. Je cherche cette odeur. C'était un dimanche matin, je vais au marché, je fais des courses, j'achète des légumes, et j'essaie de faire la cuisine. Et j'ai toujours cette odeur dans le nez. Deux mois après, je vais aux Etats- Unis voir ma tante. Et chez elle je sens la même odeur et je me rends compte que c'est l'odeur d'une herbe qui s'appelle Réhan, très particulière entre le thym et le basilic, enfin un mélange. Enfin je ne l'ai rencontré qu'en Arménie. Je me suis rendu compte que c'est dans les plats que préparait ma grand-mère d'Arménie, mettant du Réhan dans plein de choses, avec le poisson, la viande etc. C'est avec cette odeur que tout a commencé et je me suis souvenu en fait que ma grand-mère me racontait des histoires. C'était une très bonne conteuse, je passais tout l'été en Arménie, on était une dizaine de petits enfants ....Après cette fameuse odeur dans le nez, j'ai commencé à me souvenir des histoires que ma grand-mère me racontait et je me suis rendu compte que je n'en connaissais aucune. Je connaissais le début de l'une, la moitié de l'autre mais aucune entièrement... Et puis après je me suis rendu compte que..."*

Ce temps sensible du « Tout d'un coup » qui va offrir une image stable « à cette effervescence indécise de l'identité et de la différence entre le perçu et le signifié » a été décrit dans des expériences autres que l'exil. À propos de Proust, Julia Kristeva parle du transport métonymique « qui ouvre le passé, construit une métaphore : la madeleine proustienne sera cette condensation qui embrasse deux moments et deux espaces dans « l'édifice immense du souvenir »<sup>626</sup>.

Ces « restes qui jouent un rôle intense et muet », « disant la partie pour le Tout »<sup>627</sup>, air de parfum, musique, trace de la lettre, objets hérités encombrant l'univers domestique, affiliation politique, affiliation religieuse, sonorité d'une langue « déjà entendue »,

---

<sup>626</sup> Kristeva J., 1994, *Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », p.32.

<sup>627</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*

souvenir culinaire, photo de famille, suggèrent le temps « d'un raconter » d'anciennes cohésions sociales, un ancien ordre symbolique écrabouillé, pulvérisé.

Qu'est-ce- que la dimension « symbolique » ? C'est à partir de mes écoutes d'expériences de la désymbolisation que je peux en saisir un contenu : errance, errement, dé-saffiliation, meurtre de la langue, dé-liaison, vaporisation de l'être, égarement, perte des limites de l'intérieur et de l'extérieur, hantises, tant de désappropriations de l'expérience subjective, de retraits psychiques dans l'impensable où plus rien « ne tient le sujet ».

La désymbolisation produit des individus flottants et sans attaches. De nos entretiens qualitatifs les récits des « pères » envahissent les énoncés comme si il planait la menace d'un défaut de l'inscription du Nom-du-Père, prélude à l'errance ou à la psychose. Ce Nom donnant consistance à la langue et que le psychanalyste Jacques Hassoun reprenait dans une convergence anthropologique et psychanalytique à travers l'histoire de l'esclavage « N'y a t-il pas quelque effet sur cette immense difficulté que connaît une partie de cette population à fonder une lignée ? eL'histoire commence dans le trou de la cale. Ils ignorent tout de leur généalogie. Qu'ils soient Malbars, Tamouls mais surtout Africains ils sont tous les descendants de ces esclaves venus servir les petits blancs. Tous sont confrontés à l'énigme attachée à cette manipulation nominative »<sup>628</sup>.

Si la peinture de Jansem nous a sidérée, découverte au hasard dans une brocante en Arménie à Erevan, sur de la terre ferme c'est parce que l'artiste a créé une musique visuelle de la désymbolisation : corps jonchés de mille douleurs, « cloués par leurs yeux sur le pilori d'un brouillard sorti des entrailles des derniers soupirs », nos ancêtres , nos martyrs »<sup>629</sup>. Le film d'Atom Egoyan « Ararat » (2002) déroule aussi par quelques touches la férocité de cette désymbolisation : cet homme de la déportation qui a été ferré comme un cheval que l'on veut déposséder du langage, ravalé au rang de l'animal.

La littérature arménienne post-catastrophique témoigne de ces liens rompus, de la recherche d'un *topos* » et de la récupération d'un destin, pour ne plus être hors destin : « *Nous, jeunes gens privés de terre, nous voulons élever notre peuple sur la terre de*

---

<sup>628</sup> Hassoun J., 1995, "Du père de la théorie psychanalytique (de Freud à Lacan)", *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la dir de Maurice Godelier, Jacques Hassoun, Arcanes, Les Cahiers d'Arcanes, pp. 53-65.

<sup>629</sup> Blanc M., 2002, « Jansem massacres, l'âme des souvenirs » in Jansem, Tigran Metz, Erevan.

*l'art, afin qu'il puisse y persévérer, jusqu'à ce qu'il retrouve sa vraie terre, pour y dresser sa maison* »<sup>630</sup>. La topographie de l'écriture c'est aussi celle de la maison, un corps « habité », « maison » fondation, dont j'ai largement indiqué dans plusieurs articles l'enjeu vital pour les premiers réfugiés en France. Un corps, c'est-à-dire une matérialité, du « solide » qui résiste à la désincarnation, à la liquéfaction, à l'engloutissement dans la désespérance, tout comme les monuments, les sites endeuillés qui font appel au témoin et sont des signes de la contre disparition.

Introduire « l'ombre d'une corne de taureau dans la littérature » pour reprendre Leiris c'est introduire une parole pleine qui fait « acte » et qui peut-être, introduit une modification du sujet ? Mais par rapport à ce dernier point, nous n'avons aucune certitude ; car ce qui « arrive » par l'écriture n'est pas de l'ordre de ce qui arrive dans la réalité. Mais nous mènera à reconsidérer l'écriture fragmentaire de certains écrivains entendue comme une pratique qui suspend et prolonge le sens dans le « risque »<sup>631</sup>.

Peut-être l'écriture se borne-t-elle à une traduction d'un réel inaccessible qui dans une alchimie singulière noue et dénoue des signifiants, invente des métaphores et rebondit sur des souvenirs, des fantasmes, des perceptions. Leiris de toute évidence, nous l'avons vu, ne conçoit pas la littérature comme une évasion mais comme un élan vital vers l'inconnu.

Mais pourquoi l'écriture comme mode privilégié ? « L'Autre toujours différé » soulignait Maryse Tripier ouvre la possibilité de partir à la rencontre d'inventer les autres sans la contrainte de la réponse, dans une suspension de la réalité tout comme la photo qui ne permet pas d'entrer en relation avec les autres mais de les halluciner et donner ainsi libre cours au dévoilement du fonds obsessionnel ou délirant qui habite tout survivant .

L'écriture trace un lieu, et en cela transforme l'exil en une expérience féconde ; inconnu créateur où l'écriture nous dirige vers un « ailleurs indéterminé ». Pour cette raison, elle confère à l'exil une sortie de l'errance en tant qu'égarement.

---

<sup>630</sup> Chavarch Nartouni (1898-1969) cité par Krikor Beledian, *op. cit.*

<sup>631</sup> Roland Barthes et Maurice Blanchot font accéder l'écriture fragmentaire à l'état de perte en tant que celui-ci se dérobe à toute unité spatiale et temporelle. En ceci, le fragment s'oppose au discours pour constituer une pratique qui est une théorie inachevée de l'inachèvement. Major J-L., « Roland Barthes fragmentaire », *Voix et Images*, vol. 16, n°1, 46, automne 1990, pp. 150-153. Blanchot M., 1980, *l'Ecriture du désastre*, Gallimard, p. 98.

Le lieu de l'écriture comme lieu du « tracer », comme lieu du reste, le *là*, le territoire, voilà le leitmotiv obsédant, qui scande ce travail basé sur un archivage des échanges et qui d'une certaine manière réexamine les frontières du réel (à distinguer selon Lacan de la réalité), de l'imaginaire et du symbolique. Pour ce qui concerne la dimension symbolique, « le terrain » ainsi que nous l'entendons nous conduit à concevoir sa liaison avec une inscription alors que l'imaginaire serait lié à la production d'images, de fantasmes et de représentations qui voudraient remplir les vides, les silences des décombres, les catastrophes de la désinscription.

À plusieurs reprises, nous avons été frappé par la force de l'illusion concernant le rapport à un imaginaire national qui se nourrit d'emblèmes puisés dans un passé qui s'est sclérosé. Le site d'Andjar signalé par une pancarte en langue arménienne, au milieu du Liban, à 60 km de Beyrouth, site de 30 km<sup>2</sup> de 4500 habitants, nous ramène au cœur de l'ambiguïté du rêve et de la réalité, du vrai « rêve », un *no man's land* où l'on a planté des arbres pour devenir « *Nor achkhar* » (nouveau monde), où l'on a inventé un système d'irrigation pour les abricotiers, la vigne et les pommes. « Tout ce que l'on gagne avec le raisin est reversé à l'école arménienne » précise le maire. Il y trône une Eglise arménienne construite en 1960 derrière la montagne enneigée avec les noms de rue dédiés à Calouste Gulbenkian, ou « Machtots Street » du nom de l'inventeur de l'alphabet arménien écrit aussi en langue arabe. Ce territoire condense des symboles. Il s'agit de se révolter contre la nécessité nous rapportait un habitant engagé : « *on est obligé de partir mais dans l'ordre* ».

Ce fantasme de la reconquête d'un territoire « *où l'on ne vend pas la terre à d'autres qu'aux Arméniens* » et où les quelque mille Bédouins sont employés pour la cultiver a produit un roman identitaire d'Andjar. Roman d'une fondation dont le caractère fortement « ethnicisé » a éveillé en nous une certaine tristesse étant donné ce retranchement ultime et inutile dans cette fabrication de « l'oasis » andjarien, dont le Maire a retracé une fondation des « origines » à travers des récits de réfugiés et des chants : « *Tu peux être au Canada, mais savoir le temps qu'il fait à Andjar* ».

Toute une symbolique de la terre s'y développe dans le déploiement de ses caractéristiques propres. Andjar est fier de son *parpar* (dialecte), de son « *mangabardez* (crèche), de ses écoles, de son *vorpanotz* (orphelinat), de sa presse « *aztak* », de son eau et de sa source, de son hôtel restaurant, de son site archéologique, de sa relation privilégiée avec les Syriens, de sa tradition politique *dachnak*, le

*Goussagtsoutioun* (le Parti), de son jumelage avec Chouchi, bastion du Karabakh, de son festival annuel, de ses orfèvres, de sa police arménienne subventionné par L'Etat et de son Maire élu tous les six ans qui a décidé que l'impôt foncier devait être un impôt « national » reversé à L'Eglise.

Andjar est un cas limite de « territoire » généalogique avec son ancêtre qui récite la plainte de l'exil, tout comme ces complaints de la « sortie » de l'exil (*aksor*) qui anticipent une torture encore plus grande, la banalisation, l'exil de la parole et l'oubli qui guette.

Mais d'autres sites aux frontières bien plus poreuses recréent non seulement des lieux de mémoire mais un « savoir de mémoire » orchestré par les organisations et qui a délimité un espace d'identifications, sorte d'écriture subalterne redonnant la parole à un groupe qui a subi de longues dominations, revalorisant la figure de l'intellectuel comme instance<sup>632</sup>.

À travers cet itinéraire de l'exploration du fragment, c'est tout le travail de symbolisation et de désymbolisation qui m'a tenu à cœur et qui a pour moi une portée de généralisation sur d'autres « histoires » mal enterrées, déniées, rayées des cartes en ce qu'elles suscitent des retours sur des incompris prenant parfois des allures grandiloquentes, héroïques à travers des imaginaires nationaux tourmentés et des utopies. Incompris également et plus fréquemment enfouies sous les décombres des catastrophes qui tuent toute possibilité de langage. Dans cet ordre d'idée, le travail du deuil comme possibilité d'accès à un autre espace-temps, autre que celui de la survivance, concerne au plus près mes travaux et il rejoint encore la question des morts sans sépulture jetés dans des fosses communes, anonymes, des populations reléguées dans les camps d'une déterritorialisation silencieuse.

La psychanalyse montre combien l'irreprésentable de cette violence atteint et traverse les générations et les soumet à des angoisses diffuses, souvent peu localisables, en manque de dire, laissant parfois la parole en arrêt d'une traduction possible, provoquant des délires de filiation et de persécution, des emprisonnements dans un temps mythique du passé ne pouvant progresser, où le temps vécu s'est « désaxé » de la trajectoire

---

<sup>632</sup> Sur l'analyse du mouvement du subalternisme et les orientations idéologiques de Gramsci, on retiendra l'analyse de Jean-Loup Amselle. Amselle J-L., 2008, *L'Occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes*, Stock. Jean-Loup Amselle précise que pour Gramsci, cette instance « intellectuelle » est celle qui assure la mise en forme ou la systématisation de ce qu'il nomme le « sens commun ». *op. cit.*, p. 209.

linéaire. De cette désymbolisation disparaît notre capacité à penser notre « place », d'autant que dans la course effrénée de notre monde sens dessus dessous, « cette place » doit privilégier la violence de l'expression « immédiate » au détriment d'un *passage* vers l'autre, où le sujet devenu tout puissant s'exclut de tout espoir de nouage collectif.

Il est vrai, que l'époque actuelle est marquée par une grande décélération du symbolique<sup>633</sup>, par une totalisation « soft » du langage et du formatage, où de grandes machines rhétoriques réduisent l'équivoque du signifiant, l'interdiction d'errer dans la « pluricité » du signifiant et en cela, nous le répétons, l'inventivité esthétique participe entièrement de la restauration plurielle du signifiant, de l'œuvre polymorphe rétive à toute classification.

L'époque du XX<sup>e</sup> siècle, époque des catastrophes, « monstre historique » a engendré des mémoires des vaincus suscitant des débats sur le phénomène de « concurrence des victimes », « des abus de mémoire » ou de « trauma fétichisé ». Voilà à mon sens le véritable paradoxe dans lequel notre siècle actuel de marchandisation du monde et de désymbolisation nous plonge. Le sens est noyé dans des logiques perverses subtiles, où la vogue de la victimologie vient se substituer à la dénonciation comme parole de l'indignation<sup>634</sup> créant des « devoirs de mémoire » qui creusent le clivage entre fiction et témoignage, entre fictionnel et factuel (la fiction comme le non-référentiel) et banalise la parole du témoignage, la range dans une morale.

Restituer des langages de la catastrophe, d'autres savoirs exilés, d'autres tentatives de faire le deuil, d'autres lieux des restes voilà sans doute des préoccupations futures qui souhaiteraient se déplacer vers d'autres supports (la littérature par exemple), articuler mon métier d'anthropologue à la praxis analytique, me diriger vers d'autres terrains géographiques et d'autres populations soumises à des violences irreprésentables et confrontées à des situations extrêmes.

Le corps de l'écriture comme métaphore d'un texte « peuplé », somme d'identités narratives et de mondes de la reconnaissance viendrait témoigner du présent des corps

---

<sup>633</sup> Journée d'étude sur « modernité et désymbolisation ». Débat avec Olivier Douville et Emmanuel Diet, Collège International de Psychanalyse et d'Anthropologie, samedi 2 février 2008, CIPA.

<sup>634</sup> Voir le point de vue d'Emmanuel Terray dans son essai, *Face aux abus de mémoire*, préface de Christian Bromberger, Arles, Actes Sud, 2006. L'auteur précise que dans ce siècle de sécularisation sans précédent, « le devoir de mémoire apparaît comme le germe d'une religion de substitution ». Les « devoirs de mémoire » produisent en effet une banalisation de la mémoire et des surenchères.

et signifier mon « dégagement » de cette aventure grâce à un tissage risqué sur le vide. Est-il possible de mettre fin au sentiment de dette dans un tel projet ?

Oui, car ce tissage qui revendique son appartenance à la démarche anthropologique s'appuie sur un long travail psychanalytique de « remise en forme » des identifications.

Ce travail issu de contraintes existentielles face à la menace de disparition et l'angoisse a accompagné le dégagement dans des luttes sans merci, terrassantes parfois. Tenter de rendre compte de cette désintégration témoigne d'un apaisement à quoi s'ajoute le plaisir du texte associé à une composition : *« Texte veut dire tissu ; mais alors que jusqu'ici on a toujours pris ce tissu pour un produit, un voile tout fait, derrière lequel se tient, plus ou moins caché, le sens (la vérité), nous accentuons maintenant, dans le tissu, l'idée générative que le texte se fait, se travaille à travers un entrelacs perpétuel ; perdu dans ce tissu-cette texture-le sujet s'y défait, telle une araignée qui se dissoudrait dans les sécrétions constructives de sa toile »*<sup>635</sup>.

« La question alors n'est plus celle de la vérité, mais de la possibilité d'exister après la catastrophe »<sup>636</sup>. Et c'est dans les coutures de ces fragments, dans l'acte de coudre les pièces, projet qu'un rêve ancien signifiait<sup>637</sup> que l'apaisement peut se profiler.

---

<sup>635</sup> Barthes R., 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, p. 101

<sup>636</sup> Levallois A., 2007, *Une psychanalyste dans l'histoire*, Préface de Michel Tort, Campagne Première, p. 239.

<sup>637</sup> Celui où ma mère, morte trop tôt et tragiquement, couturière à domicile de métier, comme bon nombres de femmes issues de l'immigration de sa génération, me cousait mes jambes afin que je tienne debout.



## BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie sélective regroupe par ordre alphabétique les ouvrages et les articles consultés pour l'élaboration de ce mémoire.

Elle se distribue entre des travaux anthropologiques, psychanalytiques, des documents historiques à partir d'archives publiées, des références à l'histoire politique et à l'histoire des migrations. On y trouve des articles relevant de la sociologie générale, de la sociologie religieuse, des relations interethniques et des migrations. Elle contient des références littéraires (analyses, essais) et des travaux en sémiologie littéraire. On y repérera quelques références sociolinguistiques, philosophiques.

ABASTADO C., 1983, « “ Raconte ! raconte.. ” : les récits de vie comme objet sémiotique », Lille, *Revue des Sciences Humaines*, n°191, pp. 5-21.

ABRAHAMIAN L., 2001, « La lutte contre les monuments et la mémoire dans l'Arménie post-communiste », *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, 6, p. 37-50.

AGAMBEN G., 1978, *Enfance et histoire. Dépérissement de l'expérience et origine de l'histoire*, Paris, Payot.

AGIER M., 2008, *Gérer les indésirables : des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Paris, Flammarion, coll. « Bibliothèque des savoirs ».

AGIER M., (dir.), 2002, *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*, Paris, Editions Jean-Michel Place. Préface de Marc Augé.

AGIER M., 2002, *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris, Flammarion.

ALBERT M., BEYLOT R., COQUIN R-G., OUTTIER B., RENOUX C., GUILLAUMONT A., 1993, *Christianismes orientaux, Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Cerf/CNRS.

ALLOYAN O., JURANICS S., BELEDIAN K., ABRAHAMIAN N., 2006, *Avis de recherche. Une anthologie de la poésie arménienne contemporaine*, Editions Parenthèses, coll. « Diasporales »

ALTHABE G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Paris, Maspero.

ALTHABE G., LEGE B., SELIM M., 1984, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Paris, Anthropos.

ALTHABE G., 2004, « Production du social : tendances actuelles », *Psychologie clinique*, 16 (hiver), p. 19-34.

ALTHABE G., HESS R., 2005, *Ailleurs, ici*, Paris, L'Harmattan.

- ALTOUNIAN J., 1990, *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie-Un génocide aux déserts de l'inconscient*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Confluents psychanalytiques ».
- ALTOUNIAN J., 2000, *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod,
- ALTOUNIAN J., 2005, *L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission*, Paris, Dunod.
- AMATI S., 1989, « Récupérer la honte », in *Violence d'Etat et psychanalyse*, in J.Puget, R.Kaës et al., Paris, Dunod, p. 105-121.
- AMERY J., 1995 [1966], *Par-delà le crime et le châtiment. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Arles, Actes Sud.
- AMSELLE J-L., 1996. *Vers un multiculturalisme français : l'empire de la coutume*, Paris, Aubier, coll. « Sciences humaines »
- AMSELLE J-L., 2005, *L'art de la friche, essai sur l'art africain contemporain*, Paris, Flammarion, coll. « Flammarion Documents et Essais ».
- AMSELLE J-L., 2008, *L'occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes* Paris, Stock.
- ANDERSON B., 1996 [1983], *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, Ed. La Découverte.
- ANDEZIAN S., HOVANESESSIAN M., 1988, « L'Arménien, langue rescapée d'un génocide », *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, tome 2, Geneviève Vermès (dir.) , Paris, L'Harmattan, p. 60-88.
- ANDONIAN A., 2007 [1919], *En ces sombres jours*, Traduit de l'arménien occidental par Hervé Georgelin, Genève, MétisPresses, 2007
- ANSARD P., DAYAN-HERZBRUN S. (dir.), 1997, « Le sentiment national », *Tumultes*, n°9, Paris, L'Harmattan.
- ANTELME R., 2002 [1978], *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard.
- ANZIEU D., 1981, *Le corps de l'œuvre, essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Paris, Gallimard.
- ARENDT H., 2004 [1955-1963], *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Pierre Bouretz (dir.) , Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».
- ARENDT H., 1972, *La crise de la culture*, Paris , Gallimard, coll. « Idées ».
- ARLEN M., 1977 [1975] *Embarquement pour l'Ararat- A la recherche de l'identité arménienne*, Paris, Gallimard, coll. « Témoins ».
- ASSO A., 2006, *Génocide et Théâtre. Les enjeux de la représentation du génocide au théâtre. Mettre en scène le traumatisme dans Une Bête sur la lune de Richard Kalinoski, mise en scène d'Irina Brook*, Université de Provence Aix-Marseille I Faculté

des Lettres et Sciences Humaines, Département de Lettres Modernes sous la direction de Marie-Claude Hubert.

ATTIAS-DONFUT C., 2000, "Rapports de générations. Transferts intrafamiliaux et dynamiques macrosociale", *Revue française de sociologie*, 41-4, p. 643-684.

AUBERT J.,(dir.), 1987, *Joyce avec Lacan*, Paris, Navarin Editeur. Préface de Jacques-Alain Miller.

AUDISIO M., 1999, « Transgressions et Ruptures. Violence des alliances », *PTAH, Psychanalyse-Traversées-Anthropologie-Histoire*, 11/12, A.R.A.P.S, p. 21-30.

AUGE M., 1992, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XX<sup>e</sup> siècle »

AUGE M., 1994, *Le Sens des Autres, actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.

AUGÉ, M., 2001, *Les Formes de l'oubli*, Rivages poche, coll. « Petite Bibliothèque ».

AUGE M., 2006, *Pour une Anthropologie des Mondes Contemporains*, Paris, Champs/Flammarion.

AUREGAN P., 2001, *Terre Humaine, des récits et des hommes, un autre regard sur les sciences de l'homme*, Paris, Nathan.

AZRIA R., 1991, « La terre comme projet utopique dans les représentations religieuses et politiques juives », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 75, p. 55-68.

BADIE B., 1997, « Le jeu triangulaire », *Sociologie des nationalismes*, sous la direction de Pierre Birnbaum, Paris, PUF, p. 447-462.

BAGHDJIAN K., 1987, *La confiscation, par le gouvernement turc, des biens arméniens...dits abandonnés*, Préface de Yves Ternon, Saint-Lambert, Québec.

BALANDIER G., 1994, *Le dédale : pour en finir avec le XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, coll. « Essais ».

BARDAKDJIAN M., 1989, Les Arméniens de Décines. Histoire et mémoire, *Le Monde alpin et rhodanien*, 3<sup>e</sup>- 4<sup>e</sup> trimestres, p. 47-74.

BARTHES R., 1964, *Essais critiques*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel ».

BARTHES R., 1973, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel ».

BARTHES R., 1977, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel ».

BARTHES R., 1977, « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Poétique du récit*, Barthes R., Kayser W., Booth W.C., Hamon Ph., (ed.), Editions du Seuil, coll. « Points. Sciences Humaines », p.7-58.

BARTHES R., 2002 [1980] *La Chambre claire. Note sur la photographie*, Œuvres complètes, V, Paris, Seuil, p. 791-887.

BASTIDE R., 1931, « Les Arméniens de Valence », *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 39, n° 1-2, p. 17-42.

BASTIDE R., 1997 [1935], *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Stock.

BATAILLE G., 1943, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, coll. « tel »

BATAILLE G., 1957, *L'Erotisme*, Paris, Editions de Minuit.

BAZIN J., 1985, « A chacun son Bambara », in *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, J.L Amselle et E. M'Bkolo (dir.), Paris, La découverte.

BAZIN J., 1991, « Les Fantômes de Madame du Deffant : exercices sur la croyance », *Critique* (Sciences humaines : sens social), n°529-530, p. 492-511.

BELEDIAN K., 1995, « L'expérience de la catastrophe dans la littérature arménienne », *La Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine, Annales de la bibliothèque Nubar de l'Union Générale Arménienne de Bienfaisance*, tome 1, Paris, p. 127-197.

BELEDIAN K., 2005, *Cinquante ans de littérature arménienne en France*, Paris, Editions du CNRS.

BELEDIAN K., 2007, « Exils et territoires symboliques. Le rôle des revues littéraires d'après la Catastrophe », *Hommes et Migrations*, n°1265, p. 190-203.

BENSA A., 1996, « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, sous la dir. de Jacques Revel, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, p. 37-70.

BENSA A., 2006, *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis, coll. « Essais ».

BENSLAMA F., 1995, « La dépropriation », *Lignes*, n°24, p. 34-83.

BENSLAMA F., 2001, « La représentation et l'impossible », Nancy J-L (dir.), Paris, Seuil, coll. « Le genre humain », p. 59-80

BENSLAMA F., 2002, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Aubier Montaigne, coll. « La psychanalyse prise au mot ».

BENSLAMA F., 2003, « D'un renoncement au père », *Topiques*, n°85, 4, p.139-148.

BENSLAMA F., 2004, « Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil ? », *L'Evolution psychiatrique*, n°1, vol 69, p. 23-30.

BENSOUSSAN G., 1998, *Auschwitz en héritage. D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et Une Nuits.

BENVENISTE A., 1998, « Le récit migratoire ou l'identité instable », *Journal des Anthropologues*, 75, p. 85-94.

- BENVENISTE A., 2002, *Figures politiques de l'identité juive à Sarcelles*, Paris, L'Harmattan.
- BERRADA M., DAYAN-HERZBRUN S., GABRIEL N., 2002, « La poésie comme geste politique », *Tumultes*, n°19.
- BERTAUX D., 1997, *Les récits de vie. Perspectives ethnosociologiques*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».
- BERTHOMIERE W., 2004, Sionisme et immigration en Israël, *Mouvements*, 33/34, p. 30-35.
- BETTELHEIM B., 1977, [1971], *Les blessures symboliques*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- BEYLERIAN A., 1983, *Les Grandes Puissances, l'Empire Ottoman et les Arméniens dans les archives françaises (1914-1918), recueil de documents*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- BIRNBAUM P. (dir.), 1997, *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, coll. « sociologies ».
- BLANCHOT M., 1980, *l'Ecriture du désastre*, Paris, Gallimard.
- BLOCH M., 1995, « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n°2, p. 59-76.
- BLUM A., GOUSSEF C., 1995, « De l'espace démographique soviétique au morcellement contemporain », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 4, p. 143-169.
- BLUM A., GOUSSEF C., 1996, « Statistiques ethniques et nationales dans l'Empire russe et en URSS », Rallu J. L & Courbage Y. (dirs), *Démographie et ethnicité*, Paris, INED.
- BONTE P., IZARD M., (dir.), 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- BORDES-BENAYOUN C., 2002, « Les diasporas, dispersion spatiale, expérience sociale », *Autrepart*, 22, p. 23-36.
- BORDES-BENAYOUN C., 2006, « L'exil, figure littéraire, figure sociologique », in *Les diasporas dans le monde contemporain*, Berthomière W. , Chivallon C., (dir), Paris, Pessac, Karthala-MSHA, p. 189-193.
- BORDES-BENAYOUN C., SCHNAPPER D., 2006, *Diasporas et nations*, Paris, Odile Jacob.
- BOUCHEREAU P., 1999, "La désappartenance", *L'Intranquille*, 4-5, Paris, p. 165-211.
- BOURDIEU P., 1980, « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, p. 63-72.

- BOURDIEU P., 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, p.69-73.
- BOURDIEU P., 2003, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, p.43-57.
- BOZARSLAN H., 1998, « Les relations kurdo-arméniennes, 1894-1996 », *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, 4, p.23-33.
- BROSSAT A., DEOTTE J-L., 2002, (dir.), *La Mort dissoute. Disparition et spectralité*, L'Harmattan, coll. « Esthétiques ».
- BRUBAKER R., 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, p. 66-85.
- BRUNEAU M. (dir.), 1995, *Diasporas*, RECLUS-La Documentation française, Paris.
- BRUNEAU M., 1998, « Les monastères pontiques marqueurs territoriaux d'un peuple en diaspora », in *Les Grecs Pontiques*, BRUNEAU M. (dir.), CNRS-Editions, p. 213-228.
- BRUNEAU M., 2004, *Diasporas et Espaces transnationaux*, Paris, Economica, coll « Anthropos Ville ».
- BRUNEAU M., HASSIOTIS I., HOVANESSIAN M., MOURADIAN C., (dir.), 2007, *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives*, Ecole Française d'Athènes, Champs helléniques modernes et contemporains 6, Athènes 2007
- CALOZ-TSCHOPP M-C., 1998, « La figure-sujet des sans Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt », Caloz-Tschopp M.-C. (ed), *Hannah Arendt. Les Sans-Etats et le "Droit D'avoir Des Droits"*, L'Harmattan, p. 30-46.
- CALOZ-TSCHOPP M-C., 2008, *Résister en politique, résister en philosophie*, Paris, La Dispute, coll « Essais ».
- CAMILLERI C., KASTERSZTEIN J., LIPIANSKY E-M., MALEWSKA-PEYRE H., TABOADA-LEONETTI I., VASQUEZ A., 2007 [1990, 1997, 2002], *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, coll. « Psychologie d'aujourd'hui »
- CANDAU J., 1998, *Mémoire et identité*, Paris, PUF, coll. « sociologie d'aujourd'hui ».
- CASTORIADIS C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil.
- CENTLIVRES P., (dir.) 1987., *Histoires de vie: approche pluridisciplinaire*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, Recherches et travaux de l'Institut d'ethnologie. 7
- CENTLIVRES P., GIROD I., (dir.), 1998, *Les défis migratoires. Colloque CLUSE, Neuchâtel 1998*, Zurich, Seismo.
- CERCLE GASTON-CREMIEUX, 1995, *Temps juif, lecture laïque*, Paris, Editions Liana Levi, coll. « Opinion ».

- CERTEAU DE M., 1975, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Gallimard.
- CERTEAU DE M., 1984, « L'école de la diversité », *Annales ESC*, 41<sup>e</sup> année, n°4, p. 789-815.
- CERTEAU DE M., 2005, *Le lieu de l'autre*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard, Seuil.
- CHALIAND G., 2003, *Mémoire de ma mémoire*, Paris, Julliard.
- CHERRIER S., 2006, *L'errance*, Mémoire de Master II, sociologie et philosophie politiques sous la direction d'Etienne Tassin, Université Paris 7.
- CHICHLO B., 1990, « L'anthropologie soviétique à l'heure de la *Perestrojka* », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (2-3), p. 223-232.
- CHIVALLON C., 2002, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française*, XXXXII, 4, p. 601-612.
- COHEN R., 1998, « Le génocide arménien dans la mémoire collective juive » , *Les cahiers du judaïsme* , n°3, p. 113-122.
- COHEN R., 1997, *Global diasporas. An introduction*, Seattle, University of Washington Presse.
- COQUIO C. (dir.), 1999, *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel.
- COQUIO C. (dir.), 2004, *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, Nantes, l'Atalante, coll. « Comme un accordéon ».
- CORBIN A., 2000, *Historien du sensible : entretiens avec Gilles Heuré*, La Découverte.
- CORM G., 2003, [1998], *L'Europe et l'Orient, de la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*, Paris, La Découverte.
- CORM G., 2005 [2003], *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La Découverte.
- DADRIAN V., 1975, "Common Features of the Armenian and Jewish Cases of Genocide: A Comparative Victimological Perspective." In Israel Drapkin, ed., *Victimology : A New Focus*. Vol. 4, Violence and Its Victims. Lexington, MA: D.C. Health and Co., p. 99-120.
- DADRIAN V., 1977, "Nationalism in Soviet Armenia. A Case Study of Ethnocentrism." In George W. Simmonds, ed., *Nationalism in the USSR and Eastern Europe in the Era of Brezhnev and Kosygin*. Detroit, MI: University of Detroit Press, p. 201-258.
- DADRIAN V., 1995, *Autopsie du génocide arménien*, Trad. Marc & Mikaël Nishanian, Bruxelles, Éditions Complexe.

DADRIAN V., 1996, *Histoire du génocide arménien, Conflits nationaux des Balkans au Caucase*, Paris, Stock.

DADRIAN V., 1996, « The Comparative Aspects of the Armenian and Jewish Cases of Genocide: A Sociohistorical Perspective, » in Alan S. Rosenbaum, ed., *Is the Holocaust Unique?* Boulder, CO: Westview Press (1996), pp. 101-135.

DADRIAN V., 1998, «The Historical and legal interconnections between the Armenian Genocide and the Jewish Holocaust : From impunity to retributive Justice,» *Yale Journal of International Law* 23, no.2, p.504-559.

DARWICH M., 1988, *Palestine mon pays : l'affaire du poème*, Paris, Minuit.

DARWICH M., 1994 , *Une mémoire pour l'oubli*, Arles, Actes Sud.

DARWICH M., 1997., *La Palestine comme métaphore. Entretiens*, Paris, Actes Sud.

DAVIS L -A., 1994, *La province de la mort. Archives américaines concernant le génocide des Arméniens (1915)*, Bruxelles, Editions Complexe.

DAYAN-HERZBRUN S., 2005, *Femmes et politique au Moyen-Orient*. Paris, L'Harmattan, Coll. « Bibliothèque du féminisme ».

DAYAN-HERZBRUN S., DORLIN E., VARIKAS E.,(dir.), 2006, Entre résistance et dominations. Figures libres ou mouvements imposés, *Tumultes* , n°27, Editions Kimé.

DELBO C., 1995, *Auschwitz et après (1970-1971)*, Paris, Minuit. Trois volumes : *Aucun de nous ne reviendra*, I ; *Une connaissance inutile*, II, *La mesure de nos jours*, III.

DELEUZE G., 1978, « Philosophie et Minorité », *Critique*, n°369, p. 154-155.

DELEUZE G., GUATTARI F., 1980, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Les Editions de Minuit.

DELIGNY F., 1980, *Les enfants et le silence*, Paris, Galilée.

DELUZ A., HOVANESSIAN M., 1998., « Introduction. Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie », *Journal des anthropologues*, n°75, p. 7-10.

DEPARDON R., 2006, *La solitude heureuse du voyageur. Précédé de Notes*, Paris, Editions Points.

DER GOUMCIAN Y., 2007, *Une mémoire arménienne. De Medz Nor Kiugh (Bursa, Empire ottoman) à Saint-Martin-d'Hères*, Direction du Patrimoine du Conseil général de l'Isère.

DER HAROUTIOUNIAN H., 2001, « La plainte de Deir Zor », *Revue du monde arménien moderne et contemporain* 6, p. 195-202.

DERRIDA J., 1967, *L'Écriture de la différence*, Paris, Seuil, coll « Tel Quel ».

DERRIDA J., 1996, *Le monolinguisme de l'autre : ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée.



DERRIDA J., DUFOURMENTELLE A., 1997, *De l'hospitalité*, coll. « Petite bibliothèque des idées ».

DE RUDDER V., 1989, « Notes à propos de l'évolution des recherches françaises sur l'étranger dans la ville », *Banlieues, immigration et gestion urbaine*, vol. 2, Grenoble, Institut de Géographie Alpine.

DE RUDDER V., POIRET C., VOUREC'H, 2000, *L'inégalité raciste : L'universalité républicaine à l'épreuve*, Paris, PUF, coll. « Pratiques théoriques ».

DESCOLA P., LENCLUD G., SEVERI C., TAYLOR A-C., 1988, *Les idées de l'anthropologie*, Armand Colin, coll. « Anthropologie au présent ».

DESCOMBES V., 2005, « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, juillet-septembre, p. 455-474.

DEVEREUX G., 1980 [1967], *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.

DIANTEILL E., 2002, « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 118, p. 5-19.

*Diaspora, A Journal of Transnational Studies*, Oxford University Press, New York, 3 numéros par an.

*Diasporas, Histoire et sociétés*, Equipe Diasporas CNRS-Université de Toulouse –le-Mirail, 2 numéros par an. DIECKHOFF A., 2000, *La nation dans tous ses Etats. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion.

DIMITRIJEVIC D.,(dir.), 2004, *Fabrication des traditions. Invention de modernité*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DONABEDIAN, A., 1994, « Comment peut-on être arménophone en diaspora: esquisse d'une problématique », in *Plurilinguismes*, 7, : Langues de diaspora, CERPL, p.47-68.

DONABEDIAN A., 1997, « L'arménien occidental en France, pratiques et symboles », in DUM-TRAGUT, J., *Die Armenische Sprache in der Europäischen Diaspora*, Graz, p. 85-106

DONABEDIAN, A., 1998, « La politique linguistique en Arménie : de l'Union Soviétique à la République indépendante », in Chaker, S. (ed.) *Langues et pouvoir, de l'Afrique du Nord à l'extrême Orient*, Paris, Edisud, p. 171-185. DONABEDIAN, A., 2000, « Langues de diaspora, langues en danger : le cas de l'arménien occidental », *Les langues en danger, Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, Nouvelle Série, Tome VIII, p.137-156.

DONABEDIAN A., (dir.), 2001, *Langues de diaspora, langues en contact, Faits de Langues*, 18, Paris, Ophrys.

DONABEDIAN, A., † FEYDIT, F., 2007, « La langue », in Dedeyan G., ed., *Histoire du peuple arménien*, Toulouse, Privat, p. 47-66.

DONABEDIAN P., MUTAFIAN C., 1991, *ARTSAKH. Histoire du Karabagh*, Paris, Editions SEVIG PRESS.

DONIKIAN D., 1995, *Fragments de figures apatrides*, Paris, Publisud/Presse et Design.

DONIKIAN D., 2007, *Nomadisme et Sédentarité*, édition bilingue, actual art, Erevan.

DOUVILLE O., 2000, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », *Cliniques Méditerranéennes*, 63 « Filiations » 1, p. 239-262.

DOUVILLE O., 2000/2002, « La lettre, la voix : variations » " *PTAH (Psychanalyse - Traversées - Anthropologie - Histoire)*, *ARAPS, Revue de l'Association Rencontres Psychanalyse Anthropologie et Recherches sur les Processus de Socialisation*, "Mémoire et oubli, désir de l'œuvre", 13/14, p.241-248.

DOUVILLE O., 2005, « En quoi la démarche de Gérard Althabe concernait les cliniciens », *Journal des anthropologues*, 102-103, p. 447-456.

DOUVILLE O., 2008, *De l'adolescence errante. Variations sur les non-lieux de nos modernités*, Nantes, Editions Pleins Feux.

DUCLERT V., 2004, « Les Historiens et la destruction des Arméniens », *Vingtième siècle : Revue d'histoire*, n°81, p. 137-154.

DULONG R., 1998, *Le Témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation*, Paris, Editions de l'EHESS, 1998.

DULONG R., DORNIER C., (dir.), 2005, *Esthétique du témoignage*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

*Ecrits de Laure*, 1985, texte établi par Peignot J et le Collectif Change, Paris Pauvert.

ESPAGNE M., WERNER M., (dir.), 1994, *Qu'est-ce qu'une littérature nationale. Approches pour une théorie interculturelle du champ littéraire*, *Philologiques III*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

*Ethnologie française*, « Territoires en questions », 2004/1.

FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., 1997, *Les lois de l'inhospitalité*

*Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».

FAVA F., 2005., « Pour une anthropologie de l'écoute », *Journal des anthropologues*, 102-103, p. 437-445.

FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

FAVRET-SAADA J., 1990, « Etre affecté », *Gradhiva*, 8, p. 3-9.

FINKIELKRAUT A., 1983, *Le Juif imaginaire*, Paris, Les éditions du Seuil, coll. « Points Essais ».

FLEM L., 1998, « Freud, poète de l'inconscient », *L'écrit de la Science, Alliage*, n°37-38.

FOUCAULT M., 1966, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.

FRESCO N., 1981, « La diaspora des cendres », *Nouvelle revue de psychanalyse*, XXIV, 1981, p. 205-220.

FREUD S., 1986 [1931], *Le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*. Paris, Gallimard.

FREUD S., 1984, *Résultats, idées, problèmes, I : 1890-1920*, Paris, PUF.

FREUD S., 1971 [1929], *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse ».

FREUD S., 1973 [1894-1924], *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de psychanalyse ».

FREUD S., 1927, *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard.

GALERANO N., 1994, « Histoire et usage public de l'histoire », *Diogène*, n°168, p. 85-106.

GEERTZ C., 1983, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard.

GELLNER E., 1989, *Nations et nationalismes*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque historique ».

GEORGELIN H., 2005, *La fin de Smyrne, Du cosmopolitisme aux nationalismes*, Paris, CNRS Editions.

GEORGEON F., DUMONT P., (dir), 1997, *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes ».

GEORGEON., F 1988, « La montée du nationalisme turc dans l'Empire ottoman (1908-1914) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°50, 4, p.30\_44.

GIORDAN H., 1992, *Les minorités en Europe : droits linguistiques et Droits de l'Homme*, Paris, Kimé.

GIRARD R., 1972, *La violence et le Sacré*, Paris, Grasset.

GIRAUD M., 1997, « La créolité, une rupture en trompe-l'œil », *Cahiers d'Etudes africaines*, n°148, vol 37, éditions EHESS, p. 795-811.

GOFFMAN E., 1974, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit.

GOLDSCHMIDT G-A., 2003, « Traduire, transmettre », *L'inactuel*, n°9, p.141-154.

GOLDSCHMIDT G-A., 2000, « Après témoignages », *Mémoire et oubli. Désir de l'œuvre*, PTHA, n°13/14, *ARAPS Revue de l'Association Rencontres Psychanalyse Anthropologie et Recherches sur les Processus de Socialisation*, p.19-24.

GOLDSCHMIDT, G-A., 1999, *La traversée des fleuves : autobiographie*, Paris, Seuil, coll. « Fiction & Cie ».

GONSETH M-O ; MAILLARD N., 1987 “ L’approche biographique en ethnologie. Points de vue critiques ”, *Histoires de vie, approche pluridisciplinaire, recherches et travaux*, Editions de l’Institut d’ethnologie, Neuchâtel, Editions de la Maison des sciences de l’Homme, Paris, p.5-46.

GORI R., 1998, « L'esprit de la langue », *Cliniques méditerranéennes*, Exil et Migrations dans la langue, n°55-56, p. 7-19.

GOSSIAUX J-F., 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF, coll. « Ethnologies ».

GRAMSCI A., 1990 [1975], *Cahiers de prison, Cahiers 14, 15, 16, 17, 18*, Paris, Gallimard.

GREEN N. L., 2002, *Repenser les migrations*, Paris, PUF.

GROSS B., 1969, *Le messianisme juif*, Paris, éditions Kliencksieck.

GROSS B., 1977, « Messianisme et eschatologie » in *Encyclopédie de la mystique juive*, Berg International Ed., Paris, p. 1077-1292.

HALBWACHS M., 1968 [1950], *La Mémoire collective*, Paris, PUF.

HALBWACHS M., 1994 [1925], *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.

HALBWACHS M., 1971 [1941], *La Topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF.

HANNERTZ U., 1983, *Explorer la ville*, Paris, Minuit .

HARTOG F., REVEL J., (dir.), 2001, *Les usages politiques du passé*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, coll. « Enquête ».

HARUTYUNYAN L., 2001, « Armenia and Russia in a Common Migration Space ». In *Minority and tolerance: Central and Eastern Europe and NIS*. Woodro Wilson International Center. p 61-73.

HARUTYUNYAN L., 2002, « Migration Trends in Armenia: 2001-2002 ». In *Migration trends in Eastern Europe and Central Asia. 2001- 2002 Review*. IOM, p. 49-57.

HARUTYUNYAN L., 2003, « Social Adaptation of Refugees in Armenia: An Attempt of Typology ». In *Migration in Caucasus*. Yerevan, p. 83-95.

HARUTYUNYAN L., 2003, « Labour Migration from Armenia as a Tool of Poverty Alleviation” In *Labour migration in NIS countries. Social and economic impact*. Moscow, p. 95-117.

HARUTYUNYAN L., 2004, « Armenian Refugees and Displaced Persons: The Birth of Armenian Social Work”. Co-author Nancy Humphreys. In *Journal of Immigrant and Refugee Services*. Volume 2, Numbers 1/2 2004. Haworth Social Work Practice Press, p. 31-49.

HARUTYUNYAN L., 2006, « No war no peace society and the prospects of peaceful settlement of the Karabakh conflict.”, In *The Caucasus. Yearbook*. Yerevan. p. 104-111

HARUTYUNYAN L., 2007, « *The coordinates of Caucasian integration: expectations, rating and perspectives*”. In *Caucasus without conflicts and terrorism: dialog of civilizations in Caucasian crossroads*. Yerevan, p. 166 -174

HASSOUN J., 1979, *Fragments de langue maternelle. Esquisse d'un lieu*, Paris, Payot.

HASSOUN J., 1993, *L'Exil de la langue. Fragments de langue maternelle*, Paris, Point Hors Ligne.

HASSOUN J., 1994, *Les Contrebandiers de la mémoire*, Paris, Syros.

HASSOUN J., 1995, "Du père de la théorie psychanalytique (de Freud à Lacan)" in *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Godelier M., Hassoun J. (dir.), Arcanes, coll. « Les Cahiers d'Arcanes, 1995. p. 53-65.

HEBOYAN DEVRIES E., 2001, « William Saroyan était-il un écrivain bilingue ? », L'Exil à la frontière des langues, *Cahiers de l'Artois*, n°19, Artois Presses Université, p. 87-114.

HEBOYAN DEVRIES E., 2001, Exil et recommencement dans « *The Peasant* » de William Saroyan, in *Revue du Monde Arménien Moderne et Contemporain*, p. 161-171.

HEINICH N., 2005, Les limites de la fiction, *L'Homme*, 175-176, 3-4, p. 57-76.

HERITIER F., 1999, Séminaire de, *De la Violence II*, Paris, Odile Jacob, coll. « Opus ».

HERVIEU-LEGER D., 1993, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf.

HERVIEU-LEGER D., 1997, "Renouveaux religieux et nationalistes : la double dérégulation" in *Sociologie des nationalismes*, P. Birnbaum (dir.), PUF, p. 163-185.

HERVIEU-LEGER D., 1997, "L'objet religieux comme objet sociologique : problèmes théoriques et méthodologiques", *Approches scientifiques des faits religieux*, Joncheray J., (dir.), Paris, Beauchesne, p. 151-157.

HOBBSBAWM E. et RANGER T. (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge Univ Press.

- HOBSBAWM E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard.
- HOLLIER D., 1974, *La prise de la Concorde. Essais sur Georges Bataille*, Paris, Gallimard, coll. « Le Chemin ».
- HOLLIER D., 1979, *Le Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
- HONNETH A., 2000 [1992], *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Editions du Cerf.
- HOVANESSIAN-DENIEUIL M., 1986, , "Entretien avec Catherine Millot sur la formation du psychanalyste" in *l'Etat des sciences sociales en France*, Marc Guillaume (dir.). Paris, La Découverte, p.353-356.
- HOVANESSIAN M., 1992, *Le lien communautaire, Trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand Colin, coll. « L'Ancien et le Nouveau ». Réédition 2007, Paris, l'Harmattan augmentée d'une préface et d'une bibliographie.
- HOVANESSIAN M., 1993, "L'enchevêtrement des catastrophes en Arménie", *Journal des Anthropologues*, 52, p. 11-27.
- HOVANESSIAN M., 1997, "La diaspora arménienne : le religieux et le récit de la différence et de la dispersion", *Mélanges de Science Religieuses*, Université catholique de Lille, p. 33-47.
- HOVANESSIAN M., 1998, "La réparation symbolique et la reconnaissance du génocide arménien" in *Diasporiques, Les Cahiers du Cercle Gaston-Crémieux*, juillet .
- HOVANESSIAN M., 1998, « La notion de diaspora. Usages et champ sémantique », *Journal des Anthropologues*, 72-73, p.11-30.
- HOVANESSIAN M., 1998, « La notion de diaspora : les figures du territoire perdu » in Centlivres p., Girod I., (dir.), *Les défis migratoires. Colloque CLUSE, Neuchâtel 1998*, Zurich, Seismo, p. 307-313.
- HOVANESSIAN M., 1998, "L'écriture du génocide des Arméniens : un texte à plusieurs voix", Statut de l'écrit et de l'écriture en anthropologie, *Journal des Anthropologues*, 75, p. 63-84.
- HOVANESSIAN M., 2000, "La diaspora arménienne : de l'exil commémoré à l'appartenance active ", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n°30, p. 83-109.
- HOVANESSIAN M., 2001, « Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique », *Journal des anthropologues*, n°87, p. 7-13. Responsable de la coordination du dossier « Parcours de l'ethnologie dans le monde post-soviétique ».
- HOVANESSIAN M., 2002, "Récits de vie et mémoire(s) de l'exil : les enjeux à l'œuvre dans l'histoire orale" *Revue du Monde Arménien moderne et contemporain*, n°6, p. 75-96.

HOVANEISSIAN M., 2004, « Le religieux et la reconnaissance. Formes symboliques et politiques au sein de la diaspora arménienne », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°96, p. 125-134.

HOVANEISSIAN M., 2005, « Enjeux et paradoxes de la patrimonialisation de la mémoire collective. Le centre du patrimoine arménien de Valence », *Revue drômoise*, n°515, p. 113-122.

HOVANEISSIAN M., 2005, « Une anthropologie des temporalités », *Journal des anthropologues*, 102-103, p. 457-467.

HOVANEISSIAN M., 2006, « L'exil et la catastrophe arménienne : le difficile travail de deuil », Berthomière William Chivallon Christine (dir), *Les diasporas dans le monde contemporain*, Paris, Pessac, Karthala-MSHA, p. 227-243.

HOVANEISSIAN M., 2006, « Les constructions de la mémoire nationale : un texte hétérogène », Préface à l'ouvrage d'Annick Lenoir-Achdjian *Appréhender la nation, vivre la diaspora : regards arméniens*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Carrefour », p. 5-11.

HOVANEISSIAN M., 2007, « Des sommes d'identités narratives : vers la promesse rêvée d'un corps de l'écriture », *Chimères, revue des schizoanalyses fondée par Gilles Deleuze et Félix Guattari*, n°63, p.99-114.

HOVANEISSIAN M., 2007, « Diaspora arménienne et patrimonialisation d'une mémoire collective : l'impossible lieu du témoignage ? » in Patrimoine et (im)migration : lieux, parcours, héritages, Université de Toulouse le Mirail, *Les Cahiers de Framespa*, 2.

HOVANNISIAN R., 1999, « L'hydre à quatre têtes du négationnisme. Négation, rationalisation, relativisation, banalisation », *L'actualité du génocide des Arméniens*, Comité de Défense de la Cause Arménienne, Paris, Edipol, p.143-176.

HOVANNISIAN R. G., 2004, *Denial of the Armenian Genocide in comparison with Holocaust denial*, Republic of Armenia, National Academy of Sciences, Museum-Institute of the Armenian Genocide, Yerevan.

JABES E., 1984, « Dans les marges du livre », *Langages. Le langage dans la psychanalyse*, Green A., Diatkine R., Jabès E., Fain M., Fonagy I., (dir.), Paris, Les Belles Lettres, p. 276-300, coll. « Confluents psychanalytiques ».

JACCARD R., 1975, *L'exil intérieur. Schizoïdie et civilisation*, Paris, PUF.

JAMARD, J-L., TERRAY, E., XANTHAKOU, M., (dir.), 2000, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard.

JAMIN J., 1998, « La sculpture africaine, Michel Leiris, ethnologue et écrivain (1901-1990) », *Journal des anthropologues*, 75, p. 11-29.

JEDLICKY F., *De l'exil au retour: héritages familiaux et recompositions identitaires d'enfants de "retornados" chiliens*. Doctorat en sciences sociales sous la direction de Maryse Tripiier, soutenue le 12 décembre 2007, à L'Université Paris-Diderot, Paris VII.

JEUDY H-P., (dir.), 1990, *Patrimoines en folie*, Cahiers d'ethnologie de la France, Cahier 5, Edition de la Maison des sciences de l'Homme, Paris.

JEUDY H-P., 2001, *La machine patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka, coll. Essai 10/Vingt.

JONCHERAY J., 1997, (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Institut catholique de Paris, Paris, Beauchesne, coll. « Sciences théologiques et religieuses ».

KAËS R., 1989, "Le pacte dénégatif dans les ensembles transsubjectifs", in A. Missenard et al., *Le Négatif. Figures et Modalités*, Paris, Dunod, p. 101-136.

KAËS R., 1989, "Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire", *Violence d'Etat et psychanalyse*, in J. Puget, R. Kaës et al., Paris, Dunod, p. 169-201.

KASPARIAN S., 2007, « Langues et identités des Arméniens de la diaspora », *Hommes et Migrations*, n°1265, p. 176-189.

KEVONIAN D., 2000, « Représentations, enjeux politiques et codification juridique : les réfugiés des années vingt », *Revue Relations Internationales*, n°101, p. 21-39.

KEVONIAN D., 2004, *Réfugiés et diplomatie humanitaire*, Paris, Publications de la Sorbonne.

KEVORKIAN R., PABOUDJIAN P., 1992, *Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide*, Paris, Editions d'Art et d'Histoire.

KEVORKIAN R-H., 2006, *Le génocide des Arméniens*, Chaliand G. Préf., Paris, Odile Jacob.

KILANI M., 1994., « Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie », in Perrot M., Soudière M., de la (éds), *Communications*, 58, p.71-109.

KRISTEVA J., 1998, « L'Autre langue ou traduire le sensible », *French Studies*, 52, LII, (4), Oxford, p. 385-396.

KRISTEVA J., *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969.

KRISTEVA J., 1974, *La Révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel ».

KRISTEVA J., 1988, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Fayard.

KRISTEVA J., 1997, *La révolte intime. Pouvoirs et limites de la psychanalyse II*, Paris, Fayard.

KRISTEVA J., 1975, « Pratique signifiante et mode de production », *La Traversée des signes*, (Kristeva et al.), Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », p. 11-29.

KRISTEVA J., 1994, *Le Temps sensible. Proust et l'expérience littéraire*, Paris Gallimard, coll. « NRF essais ».



- LACAN J., 1966, *Ecrits*, Paris, Seuil, Coll. « Le champ Freudien ».
- LACAN J., 2005, *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil, coll. « Champ Freudien ».
- LACAN J., 2005, *Mon enseignement*, Paris, Seuil, coll. « Champ Freudien ».
- LAPIERRE N., 1989, *Le silence de la mémoire. À la recherche des Juifs de Plock*, Paris, Plon.
- LAPIERRE N., 1999, *Changer de nom*, Paris, Stock.
- Les Temps Modernes*, 1988, Arménie-Diaspora, 43, n°504-505-506.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.B., 1973 [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- LAZZERI C., CAILLE A., 2004, « La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept », *Revue du Mauss*, n°23, 2004/1, pp 88-115.
- LECLAIRE S., 1959, *La Psychanalyse*, vol. 4, Paris, PUF.
- LEFORT C., 1999, *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard.
- LE GALL-KAZAZIAN A., 1996, « Les usages linguistiques des Arméniens en Egypte au XIX<sup>e</sup> siècle », *Egypte monde arabe*, n°27-28, p. 213-252.
- LEIRIS M., 1946, *Aurora*, Paris, Gallimard.
- LEIRIS M., 1966, *Brisées*, Paris, Mercure de France.
- LEIRIS M., 1973, *L'âge d'homme*, Paris, Gallimard.
- LEIRIS M., 1995 [1931, 1967], *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto ».
- LEIRIS M., 1948-1976, *La règle du jeu. I Biffures, 1948 ; II Fourbis, 1955 ; III Fibrilles, 1966 ; IV Frêle bruit, 1976*, Paris, Gallimard.
- LEIRIS M., 1980, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris, Le Sycomore.
- LEJEUNE P., 1975, *Lire Leiris, Autobiographie et langage*, Bibliothèque du XX<sup>e</sup> siècle, Editions Klincksieck.
- LEJEUNE P., 1975, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil.
- Les Temps Modernes*, 1988, Arménie-Diaspora, mémoire et modernité, 43<sup>e</sup> année, n°504-505-506.
- LEPSIUS J., 1986 [1919], *Archives du Génocide des Arméniens, recueil de documents diplomatiques allemands*, préface d'Alfred Grosser, Paris, Fayard,

- LEVALLOIS A., 2003, « Témoignage et histoire. Une approche de la singularité contemporaine », in *Témoignage et écriture de l'histoire*, Chiantaretto J-F ; Robin R., (dir.), Paris, L'Harmattan, p. 33-45
- LEVALLOIS A., 2007, *Une psychanalyste dans l'histoire*, Paris, Campagne Première.
- LEVI P., 1988, [1947], *Si c'est un homme*, Paris, Julliard.
- LEVI P., 1989, [1986], *Les Naufragés et les Rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard.
- LEVI P., 2005 [2002], *L'asymétrie et la vie*, Mesnil-sur-l'Estrée, Bibliothèques 10/18.
- LEVINAS E., 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Le Livre de Poche, coll. « biblio : essais ».
- LEVI-STRAUSS C., 1965 [1955], *Tristes tropiques*, Paris, 10/18 UGE.
- LEVI-STRAUSS C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon
- LEVI-STRAUSS (dir.), 1983, *L'identité*, séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- LEVY B-H., 2004, *Etre juif. Etude lévinassienne*, Lagrasse, Verdier.
- LÉVY G., 2000, *Au-delà du malaise. Psychanalyse et barbaries*, Ramonville Sainte Agne, Érés. coll. « Des travaux et des jours ».
- LÉVY G., 2002, « Mémoire blanche ou ce qui reste d'Hiroshima » in sous la direction de CHIANTARETTO J-F. *L'écriture de soi peut-elle dire l'histoire ?*, Paris, Éditions de la Bibliothèque publique d'information, p.37-55.
- LEWIS O., 1963 [1961], *Les enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard, coll. « NRF ».
- LIBARIDIAN G., 2000, *La construction de l'Etat en Arménie*, Paris, Karthala.
- LUBIN A., 1983 [1942], *Les Logis Provisoires*, Préface de Daniel Leuwers, Mortemar, Rougerie.
- MALINOWSKI B., 1985 [1967], *Journal d'ethnographie*, Paris, Seuil, coll. « Recherches anthropologiques ».
- MANDELSTAM O E., 1973, *Voyage en Arménie*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, coll. « Classiques Slaves ».
- MAJOR R., 2002, « Derrida, lecteur de Freud et de Lacan », *Etudes françaises*, vol. 38, n°1-2, p. 165-178.
- MAJOR J-L., 1990, « Roland Barthes fragmentaire », *Voix et Images*, vol. 16, n°1, 46, , p. 150-153.

- MARIENSTRAS R., 1975, *Etre un peuple en diaspora*, Paris, Maspero.
- MARIENSTRAS R., 1998, « La modification des Juifs de France », *Journal des anthropologues*, 72-73, p. 93-106.
- MARY A., « La religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens », Joncheray J., 1997, (dir.), *Approches scientifiques des faits religieux*, Faculté de théologie et de sciences religieuses, Institut catholique de Paris, Paris, Beauchesne, coll. « Sciences théologiques et religieuses », p. 47-74.
- MEDAM A., 1993, « Diaspora/diasporas. Archétype et typologie », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 9 (1), p. 59-66.
- MEDAM A., 1991, *Mondes juifs, l'envers et l'endroit*, Paris, PUF, coll. « La Politique éclatée »
- MEKDJIAN S., 2006, *Identité et territoire, le cas des Arméniens à Los Angeles*, GECKO, Master 2 de géographie, Ecole doctorale Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent, Université ParisX- Nanterre.
- MELKONIAN M., 1984, *Le Miniaturiste*, Paris, Le Seuil.
- MINASSIAN G., 2002, *Guerre et terrorisme arméniens*, Paris, PUF.
- MORGENTHAU H., 1984, [1919], *Mémoires : suivis de documents inédits du Département d'Etat*, préface de Gérard Chaliand, Paris, Payot
- MOSCOVICI M., (dir.), 1998, « Etats de mémoire », *L'inactuel*, n°1, Belval, Circé.
- MOSCOWITZ J-J, 1988, *D'où viennent les parents ? Essai sur la mémoire brisée*. Préface de Martin Melkonian, Armand Colin, coll. « L'Ancien et le Nouveau »
- MOURADIAN C., 1990, *De Staline à Gorbatchev. Histoire d'une république soviétique, l'Arménie*, Paris, Ramsay.
- MOURADIAN C. 1990, « La revue ethnographique arménienne *Azgagrakan Handes Chouchi-Tiflis*, 1895-1916 », *Cahiers du Monde russe et soviétique*, XXXI (2-3), p. 295-314.
- MOURADIAN C. (dir.) 1993, «Le Caucase des indépendances, la nouvelle donne», Problèmes politiques et sociaux, Paris, La Documentation Française, n° 718.
- MOURADIAN C., 2003, « La Question d'Orient ou la sanglante agonie de « l'homme malade » », in *Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens*, *Revue d'histoire de la Shoah*, n°177-178, p. 63-87.
- MURARD N., LAE J-F., 1995, *Les récits du malheur*, Paris, Descartes et Cie, coll. « Interfaces-société ».
- MURARD N., 2003, *La morale de la question sociale*, Paris, La Dispute.

- MUXEL A., 2002, *Individu et mémoire familiale*, Paris, Nathan, coll « Essais et Recherches ».
- NAHOUM-GRAPPE V., 1996, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », *Séminaire de Françoise Héritier. De la violence*, Paris, Odile Jacob.
- NAMER G., 1987, *Mémoire et Société*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- NAREK DE G., 1961, *Le Livre de Prières*, Paris, Les Editions du Cerf.
- NICHANIAN M., 1989, *Âges et usages de la langue arménienne*, Paris, Entente, coll. « Langues en péril ».
- NICHANIAN M., 1992, « L'Empire du sacrifice », *L'Intranquille*, 1, p. 59-115.
- NICHANIAN M., 2004, « De l'archive. La honte », *L'Histoire trouée. Négation et témoignage*, C. Coquio (dir.), Nantes, Editions L'Atalante, p. 103-122., coll. "Comme un accordéon".
- NICHANIAN M., 2005, *La Révolution nationale I*, Genève, MétisPresses.
- NOIRIEL G., 1986, « L'immigration en France, une histoire en friche », *Annales ESC*, n°4, p. 751-769.
- NOIRIEL G., 1991, *La tyrannie du national. Le droit d'asile en Europe, 1793-1993*, Paris, Calmann-Lévy.
- NOIRIEL G., 2007, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard.
- OSTROWETSKY S., (dir.), 1996, *Sociologues en ville*, Paris, L'Harmattan.
- PACHET P., 1994, *Autobiographie de mon père*, Paris, Autrement.
- PAYET J-P., BATTEGAY A., (éds), 2008, *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologiques*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, coll. « Le regard sociologique ».
- PEJOSKA F., « L'écriture comme cénotaphe. À propos de Danilo Kis », *l'Histoire trouée*, Catherine Coquio (dir.), Nantes, Editions L'Atalante, p. 509-534., coll. "Comme un accordéon".
- PEREC G., 2003 [1975], *W. ou le Souvenir d'enfance*, Paris, Gallimard, coll. « L'Imaginaire ».
- PEREC G., 1999, *Ellis Island*, Paris, P.O.L.
- PETONNET C., 1982, *On est tous dans le brouillard. Ethnologie des banlieues*, Mayenne, Galilée.
- PIETTE A., 1996, *Ethnographie de l'action : l'observation des détails*. Paris, Métailié.

- PIRALIAN H., 1995, *Génocide et Transmission*, Paris, L'Harmattan.
- POUTIGNAT P., STREIFF-FENARD J., 2008 [1995], *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières par Fredrik Barth*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Manuels ».
- PRADO P., 2003, *Territoire de l'objet. Faut-il fermer les musées ?* Paris, Editions des Archives Contemporaines.
- PUGET J., 1996, « En quête d'une ineffable reconnaissance », *Topique*, 61, Dunod, p. 467-480.
- PUGET J., 1989 (dir et all), *Violence d'Etat et Psychanalyse*, Paris, Dunod.
- PUGET J., 1996, « Que faire de la culture ? », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, n°26, érès, p. 69-72.
- QUIMINAL C., 1991, *Gens d'ici, Gens d'ailleurs*, Paris, Christian Bourgois éditeur.
- QUIMINAL C., HOVANESSIAN M., 1995, « Introduction », Les territoires de l'altérité, 59, *Journal des anthropologues*, p.11-13.
- QUIMINAL C., 2000, « Constructions des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoires des femmes », Logiques identitaires, logiques territoriales, Marie-José Jolivet (dir.) *Autrepart*, n°14, p.107-120.
- QUIMINAL C., 2005, « Les migrants de la Vallée du fleuve Sénégal, 'passeurs' d'une inscription maîtrisée dans la mondialisation », in Los espacios de la globalizacion., L. Estrada et P. Labazée (éds), Paris / Porrua (Mexique), Éd. CIESAS/IRD.
- RABINOW P., 1988, *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Mesnil-sur-l'Estrée, Hachette.
- RACAMIER P-C., 1990 [1978], « A propos de la psychose de la maternité » in *Mère mortifère, mère meurtrière, mère mortifiée* (M. Soulé Ed), Paris, ESF, p.193-242.
- RADVANYI J., (dir.), 2003, *Les Etats postsoviétiques. Identités en construction, transformations politiques, trajectoires économiques*, Paris, Armand Colin, coll. « U ».
- RAFFI (Hakob Mélik Hakobian), 2007, *Le Fou*, Saint-Pourçain-sur-Sioule, Bleu autour, traduit de l'arménien oriental par Moosheg Abrahamian.
- RENAULT E., 2000, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Paris, Editions du Passant, coll. « Poches de résistance ».
- RICCI F., (dir.), 1975, *Gramsci dans le texte, De l'avant aux derniers écrits de prison (1916-1935)*, Paris, Editions sociales.
- RICŒUR P., 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- RICŒUR P., 1991 [1985] *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil, coll. « L'ordre philosophique »

- ROBIN R., 2003, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Paris, Editions Kimé.
- ROUDINESCO E., PLON M., 1997, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard.
- SAFRAN W., 1991, « Diasporas in Modern Societies : Myth of Homeland and Return », *Diaspora*, 1(1), p.83-99.
- SAHLINS M., 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle* (traduction Sylvie Fainzang), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sc.Humaines ».
- SARAFIAN N., 1993 [1947], *Le Bois de Vincennes*, traduit de l'arménien par Anahide Drézian, Marseille, Editions Parenthèses, coll. « Armenies ».
- SARTRE J-P., 1975, *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard, coll « idées ».
- SARTRE 1985 [1946] *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- SAYAD A., 1995, *Un Nanterre algérien, terre de bidonvilles*, Paris, Autrement.
- SAYAD A., 1994, « Le mode de génération des générations immigrées », *Migrants-formation*, n°, p. 6-20.
- SAYAD A., 1997, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Paris, De Boeck.
- SAYAD A., 1999, *La double absence*, Paris, Seuil.
- SCHERER R., 1993, *Zeus hospitalier. Éloges de l'hospitalité*, Armand Colin, coll. « L'Ancien et le Nouveau ».
- SCHNAPPER D., 1993, « Le sens de l'ethnico-religieux », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, p. 149-163.
- SCHNAPPER D., 1998, *La relation à l'autre au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais ».
- SCHNAPPER D., 2005, « Introduction. De l'Etat-Nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora », Actes du Colloque *2000 ans de diasporas*, CRFJ-MIGRINTER-HUJI, février 2002, MSHS), Lisa Anteby, William Berthomière, Gabriel Sheffer (ed.), 2000 ans de diasporas, Rennes : Presses Universitaire de Rennes, p. 21-50.
- SHEFFER G., (dir.), 1986, *Modern Diasporas in International Politics*, Londres, Croom Helm,
- SEMELIN J., 2005, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Seuil, p. 16.
- SIBONY D., 1978, *La haine du désir*, Paris, Christian Bourgois éditeur.

SIMMEL G., (1908) « Digressions sur l'étranger » , in *L'école de Chicago, Naissance de l'écologie urbaine*, Présentation Y. Grafmeyer et I. Joseph, Aubier, Champ urbain, 1984, p. 53-59.

SIMON P-J, 2006, *Pour une sociologie des relations interethniques et des minorités*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

STERN A-L., 2004, *Le savoir-déporté, camps, histoire, psychanalyse*, Paris, Seuil.

TISSERON S., 1992, *La Honte. Psychanalyse d'un lien social*, Paris, Dunod.

TÖLÖLYAN K., 1996, « Rethinking diaspora(s) : stateless power in the transnational Moment », *Diaspora*, 5(1), p. 3-36.

TAGUIEFF P-H., 2001, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technophobe*, Paris, Mille et Une Nuits.

TAP P., (dir.), 1980, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat.

TASSIN E., 1999, *Le trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot.

TEMIME E., 1999, *France, Terre d'immigration*, 98Paris, Gallimard.

TEMIME E., 1989-1991, *Migrance, Histoire des migrations à Marseille*, Aix-en-Provence, Edisud.

TEMIME E., 1982, « Les Arméniens de la deuxième génération à Marseille et dans les Bouches-du-Rhône, *Greco* 13, n°4-5, p. 98-109.

TER MINASSIAN A., 1983, *La Question arménienne*, Roquevaire, Editions Parenthèses, coll. « Arménies ».

TER MINASSIAN A., 1989, *La République d'Arménie (1918-1920)*, Bruxelles, Éditions Complexe.

TER MINASSIAN A., 1996, *Histoires croisées, Arménie, Diaspora, Transcaucasie*, Marseille, Parenthèses.

TER-MINASSIAN T., 2007 , *Erevan, La construction d'une capitale à l'époque soviétique*, préface de Jean-Yves Andrieux, Presses universitaires de Rennes

TER-MINASSIAN T., RAVIOT J-R., 2006, *De l'URSS à la Russie : la civilisation soviétique*, Paris, Ellipses, Coll. « Les essentiels de civilisation ».

TERNON Y., 1999, *Du négationnisme. Mémoire et tabou*, Paris, Desclée de Brouwer.

TERNON Y., 1995, *L'Etat criminel. Les Génocides au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

TERNON Y., 2006, *Eclats de voix*, préface de Meïr Waintrater, Paris, Le Félin Poche.

TERRAY E., 1986, « L'Etat, le hasard et la nécessité. Réflexions sur une histoire », *Anthropologie : état des lieux*, Revue L'Homme, Le Livre de Poche, coll « essais », p. 234-248.

TERRAY E., COLLEYN J-P., 2005, *Traversées*, Bruxelles, Labor.

TERRAY E., 2006, *Face aux abus de mémoire*, Arles, Actes Sud.

TEVANIAN P., 2002, « Le génocide arménien et l'enjeu de sa qualification », in *La mort dissoute* Brossat A., Déotte J-L (dir.), L'Harmattan, p. 29-56.

THIESSE A-M., 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil.

TINGUY. A., de, 1998, (dir.), *L'effondrement de l'Empire soviétique*, Bruxelles, Bruylant.

TINGUY A., de, 2004, *La grande migration. La Russie et les Russes depuis l'ouverture du rideau de fer*, Paris, Plon.

TRIBUNAL PERMANENT DES PEUPLES., 1984, *Le Crime de Silence. Le génocide des Arméniens*, Préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».

TRIGANO S., 1996, *Un exil sans retour ? Lettres à un Juif égaré*, Paris, Stock.

TRIGANO S., 2001, *Le temps de l'exil*, Paris, Manuels –Payot.

TRAPIER M., 1990, *L'immigration dans la classe ouvrière en France*, Paris, CIEMI L'Harmattan.

TRAPIER M., 2004, « L'immigré, analyseur de la société (note critique) », *Terrains & Travaux*, ENS Cachan, n°7, p. 173-185.

TRAPIER M., 2004, « Préface » in *Faire figure d'étranger. Regards croisés sur la production de l'altérité*, Claire Cossée, Emmanuelle Lada, Isabelle Rigoni (dir), Paris, Armand Colin, p. 13-17.

TRAPIER M., 2008 Réed., *Sociologie de l'immigration*, Paris, La Découverte, coll. « Repères ».

TRAPIER P., 1998, « Une sociologie pragmatique » in Thomas W. I., Znaniecki F., *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*,. Paris Nathan, p. 5-30.

VAROL M-C, 1998, « La vision de l'Autre chez les Juifs de Balat : les Arméniens », *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, 4, p. 35-42.

VINCENT J-F., DORY D., VERDIER R., (dir.), 1995, *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, coll. « Connaissance des hommes ».

WAINTRATER R., 2003, *Sortir du génocide. Témoigner pour réapprendre à vivre*, Saint-Amand-Montrond, Payot.



- WERFEL F., 1986 [1933], *Les quarante jours du Musa Dagh*, Paris, Albin Michel.
- WIEVIORKA A., 2002, *L'ère du témoin*, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel ».
- WIEVIORKA A., 2005, *Auschwitz, 60 ans après*, Paris, Robert Laffont.
- WILLAIME J-P, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? »
- YE'OR B., 1991, *Les chrétientés d'Orient. Entre Jihad et Dhimmitude*, Paris, Le Cerf.
- YERUSHALMI Y-H., 1984, *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte.
- ZARIAN K., 1986 [1943] *Le bateau sur la montagne*, traduit de l'arménien par Pierre Ter-Sarkissian, Paris, Seuil.
- ZEMPLÉNÍ A., LOSONCZY A-M., 1991, « Anthropologie de la « patrie » : le patriotisme hongrois », *Terrain* 17, p. 29-38.

## **Repères chronologiques dans l'histoire contemporaine : principales étapes de la question nationale arménienne et du génocide des Arméniens**

### **SOURCES**

DEDEYAN G., (dir.), 1986, *Histoire des Arméniens*, Toulouse, Privat.

DER GOUMCIAN Y., 2007, *Une mémoire arménienne. De Medz Nor Kiugh (Bursa, Empire ottoman) à Saint-Martin-d'Hères*, Direction du Patrimoine du Conseil général de l'Isère.

HOVANESESIAN M., 2003, « Présence arménienne en France ; une migration en exil » in *Historiens et Géographes*, Numéro spécial consacré à l'histoire de l'immigration en France, Ralph Schorr (dir.), n°383, p. 359-372.

KRIKORIAN A., 2002, *Dictionnaire de la Cause Arménienne*, Créteil, Edipol.

MOURADIAN C., 1995, *L'Arménie*, Presses Universitaires de France, Coll. « Que sais-je ? », n°851, Paris.

### **DATES-CLES**

1830 : Apparition d'un *millet* catholique arménien qui augmente les tensions internes avec le millet majoritaire, celui de l'Eglise apostolique qui contrôle la communauté sous la direction du patriarche de Constantinople.

1851 : Apparition d'un *millet* protestant arménien qui augmente les tensions internes avec le millet majoritaire, celui de l'Eglise apostolique qui contrôle la communauté sous la direction du patriarche de Constantinople.

1878 : Guerre russo-turque. Traités de San Stefano et de Berlin , premiers essais de concertation des puissances européennes en faveur des Arméniens de l'Empire ottoman.

1887 : Fondation du parti social démocrate *hentshakian* à Genève.

1890 : Fondation à Tiflis du parti *dachnak* (Fédération Révolutionnaire Arménienne).

1894-1896 : Massacres « hamidiens ». (300 000 victimes).

1896 : Prise de la Banque Ottomane par les *Dachnak*

1908 : Révolution Jeune-Turque. Arrivée au pouvoir ottoman du parti Union et Progrès (*Ittihad*).

1909 : Massacres d'Adana en Cilicie (30 000 victimes).

### Années 1915-1916 : Génocide des Arméniens

24 avril 1915 : Arrestation des intellectuels, religieux, dirigeants politiques arméniens et notables de Constantinople

27 mai 1915 : La promulgation de « loi provisoire de déportation des populations suspectes » est annoncée

Mai-Juillet 1915 : Extermination des Arméniens des *vilayet* orientaux.

10 juin 1915 : Promulgation de la loi des « biens abandonnés » autorisant la confiscation et la vente des biens des déportés sous le prétexte de conserver les capitaux en « lieu sûr » afin de les restituer après la guerre.

Automne 1915-1916 : Deuxième phase du génocide en Syrie-Mésopotamie. Massacres dans les régions de Ras ul-Aïn et de Deir Zor

1918-1920 : République Arménienne indépendante

1919-1922 : Foyer National de Cilicie

Printemps 1920 : Formation du mouvement nationaliste turc sous la direction de Mustafa Kemal visant à la préservation de l'intégrité territoriale de la Turquie.

Mai 1920 : Le Sénat américain refuse le mandat sur l'Arménie

Août 1920 : Signature du traité de Sèvres stipulant (Art.88) « La Turquie déclare reconnaître, comme l'ont déjà fait les puissances alliées, l'Arménie comme un Etat libre et indépendant. »

Septembre 1920 : Invasion de la République arménienne par l'armée turque.

Novembre 1920 : La Société des Nations rejette la demande d'admission de la République arménienne

### A partir de 1920/1922 Période de l'Arménie Soviétique et de la « Grande Diaspora » du XX<sup>e</sup> siècle..

1920 : soviétisation de l'Arménie devenue République Socialiste Soviétique d'Arménie du 2 décembre 1920 au 21 septembre 1991.

1923 : Traité de Lausanne annulant les dispositions du Traité de Sèvres. Les Puissances occidentales enterrent la « Question arménienne »

1923 : Un peuple en exil. La Société des Nations crée un Haut Commissariat pour régler le statut juridique des réfugiés apatrides dont les passeports portent la mention « sans retour possible ».

1924 : Mis en place du « passeport Nansen » à la demande de la Délégation nationale arménienne.

1947 : Le *nerkaght*. Séduits par une argumentation patriotique et sociale, près de 100.000 Arméniens (7000 de France), exilés de la première génération en diaspora prendront le chemin de Erévan entre 1946 et 1948.

1957 : Premier voyage touristique des Arméniens de la diaspora en Arménie soviétique

1964 : Création du Comité pour les Relations Culturelles avec la Diaspora à Erevan

1965 : Création du CDCA (Comité de défense de la Cause Arménienne) à Paris à l'initiative du parti *dachnak*

24 avril 1965 : Cinquantenaire du génocide de 1915. Grandes manifestations dans la Diaspora et à Erevan.

1974 : Début de la parution de l'Encyclopédie arménienne à Erevan.

1975 : Début de la guerre au Liban et exode partiel des Arméniens

1975-1985 : Attentats arméniens dans le monde

1988 : Séisme en Arménie soviétique

1990 : Le 13 février le Parlement arménien décrète l'illégalité du rattachement du Haut-Karabagh à l'Azerbaïdjan en date du 5 juillet 1921.

2 septembre 1991 : République « autoproclamée » du Haut-Karabagh

21 septembre 1991 : Les Arméniens plébiscitent l'indépendance de la III<sup>e</sup> République d'Arménie.

1992 : Début « des années sombres » en Arménie suite au blocus économique imposé par la Turquie et l'Azerbaïdjan

1994 : Cessez-le-feu en mai entre l'Arménie et l'Azerbaïdjan concernant le conflit dit « interethnique » au Karabagh. Prise en charge du conflit par l'OSCE.

29 janvier 2001 : Loi n°2001\_70 relative à la reconnaissance du génocide arménien par la France. Article unique « *La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915* ».

2001 : Création en octobre du CCAF, instance fédératrice qui regroupe la majorité des organisations arméniennes de France. Emanation du Comité du 24 avril (milieu des années 1990), le CCAF s'est constituée après le vote du Parlement stipulant « La France reconnaît publiquement le génocide arménien de 1915 »(29 janvier 2001).

Ce conseil est une association nationale reposant sur des structures régionales (Paris, Lyon, Marseille, Nice) dont l'ambition est de mettre en place un programme à

dimension européenne. Il regroupe les partis politiques arméniens et leurs associations satellites, les associations de bienfaisance (UGAB, AAAS), les associations culturelles de l'Eglise Apostolique, de l'Eglise Evangélique, les associations de l'Eglise catholique, les associations professionnelles (GIIA, UMAF), le CDCA (Comité de Défense de la Cause Arménienne). Si la question de la reconnaissance par la Turquie du génocide des Arméniens et des conséquences qui en découlent demeure au cœur des revendications, ce conseil, outre de soutenir le combat contre le révisionnisme et le négationnisme et prévenir les crimes contre l'humanité souhaite contribuer depuis l'Indépendance de l'Arménie en 1991 et des luttes irrédentistes en Azerbaïdjan, « au retour en Arménie et en *Artsakh (Haut-Karabagh)* des Arméniens dispersés dans le monde » (statuts du CCAF)